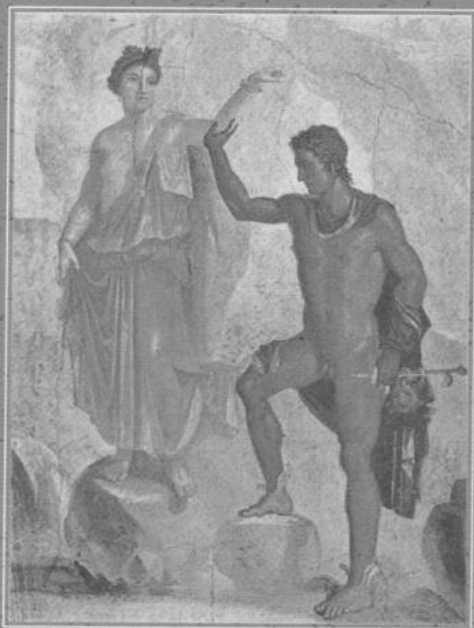


Amor, desejo e poder na Antigüidade

Relações de gênero e representações do feminino



organização

Pedro Paulo A. Funari
Lourdes Conde Feitosa
Glaydson José da Silva

Este livro traz reflexões sobre variadas concepções de feminino por meio de originais articulações de gênero para sociedades antigas, particularmente Egito, Grécia e Roma. A discussão perpassa os conceitos de feminilidade e de masculinidade, que adquirem diferentes significados nos ambientes em que foram constituídos, influenciados pelo lugar social, culturas, tempo e espaço. Além da análise crítica de obras literárias, ampla variedade de documentos arqueológicos, iconográficos e epigráficos propicia olhares singulares de sociedades complexas, diversas e temporalmente distantes. Belezas pouco refletidas do ontem ganham brilho através das luzes de hoje e indicam o quão sutis podem ser as lentes do observador.



101915

ex.4

1 ed.

937
A524

AMOR, DESEJO E PODER NA ANTIGÜIDADE

AMOR, DESEJO E PODER NA ANTIGÜIDADE
Resumo de História Antiga II

Compra
Olden Menckhaus
História - 2ª Semestre
Disc. História Antiga II
20/11
B. Baía.
5re.

UNICAMP
BIBLIOTECA
UNIVERSITÁRIA
CAIXA POSTAL 11
13165-970
ENGENHEIRO COELHO - SP



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

Reitor

CARLOS HENRIQUE DE BRITO OLIVEIRA

Coordenador Geral da Universidade

JOSE TADEU JORGE

Pró-Reitor de Extensão e Assuntos Comunitários

RUBENS MACIEL FILHO



Conselho Editorial

ALCIE PICORA - ANTÔNIO CARLOS BANDEIRA - FÁBIO MACALISARI

GERALDO DE GIOVANNI - JOSÉ A. R. GONÇALVES - LUIZ DAVIDOVICH

LUIZ MARQUES - PAULO FRANCHETTI - RICARDO ANDRÉ

Director Executivo

PAULO FRANCHETTI



Centro Universitário Adventista de São Paulo
Biblioteca Universitária Dr. Enoch de Oliveira
Caixa Postal 11 - CEP 13165-970
Engenheiro Coelho - SP

Pedro Paulo A. Funari
Lourdes Conde Feitosa
Gláydson José da Silva
(org.)

AMOR, DESEJO E PODER NA ANTIGÜIDADE RELAÇÕES DE GÊNERO E REPRESENTAÇÕES DO FEMININO



EDITORA UNICAMP



Biblioteca Universitária/UNASP
Engenheiro Coelho - SP
UNASP Tombo: 101915

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL DA UNICAMP

Am68 Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino / (org.): Pedro Paulo A. Funari, Lourdes Conde Feltosa, Glaydson José da Silva. - Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

1. História antiga. 2. Roma - Civilização. 3. Civilização grega. 4. Mulheres - Condições sociais - História. I. Funari, Pedro Paulo Abreu. II. Feltosa, Lourdes Conde. III. Silva, Glaydson José da. IV. Título.

CDD - 903
- 937
- 938
- 301.41209

ISBN 85-268-0651-3

Índices para catálogo sistemático:

1. História antiga	930
2. Roma - Civilização	937
3. Civilização grega	938
4. Mulheres - Condições sociais - História	301.41209

Copyright © by Editora da UNICAMP, 2003

Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em sistema eletrônico, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer sem autorização prévia do editor.



Dedicamos este livro
a todos que se batem pelo respeito à
diversidade cultural.

937

A524

4.2

1 - História antiga
2 - Roma - Civilização
3 - Civilização grega
4 - Mulheres - Condições sociais

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a todos os autores por sua disposição de participar deste projeto de publicação, bem como a Amy Richlin. A publicação deste volume não seria possível, ainda, sem os apoios institucionais do Centro de Pensamento Antigo (CPA-IFCH-UNICAMP), do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, do Fundo de Apoio ao Ensino e Pesquisa dessa mesma universidade e da FAPESP.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO (André Leonardo Chevitarese)	13
PREFÁCIO (Norma Musco Mendes)	17
INTRODUÇÃO (Pedro Paulo A. Funari, Glaydson José da Silva, Lourdes Conde Feitosa)	19
EGITO	
1 DESDOBRAMENTOS DE UM DESEJO (Margaret M. Bakos)	29
2 GÊNERO E LITERATURA FICCIONAL: O CASO DO ANTIGO EGITO NO 2º MILÊNIO A.C. (Ciro Flamarion Cardoso)	49
3 A POLÍTICA EXTERNA DE CLEÓPATRA VII FILÓPATOR (Pilar Rivero)	95
GRÉCIA	
4 A "CIDADE DAS MULHERES": A QUESTÃO FEMININA E A <i>PÓLIS</i> REVISITADA (Marta Mega de Andrade)	115
5 O LEITO DE PROCUSTO: O GÊNERO NA GRÉCIA ANTIGA (Renata Cardoso Beleboni)	149

6 MULHERES ESTRANGEIRAS E AS PRÁTICAS DA MAGIA NA ATENAS DO IV SÉCULO A.C. (<i>Maria Regina Candido</i>)	163
7 A FÁBULA GREGA E O FEMININO (<i>Maria Celeste Consolin Dezotti, Eliane Quinelato</i>)	183
8 ENCANTO DE SEREIA: A PERMANÊNCIA DE TRAÇOS ARCAICOS DE IMAGENS DE VÊNUS (<i>Flávia Regina Marquetti</i>)	197
9 A TAPEÇARIA HISTÓRIA: GÊNERO E MITO (<i>Maria Augusta O. Pimentel</i>)	217
10 O MISTÉRIO DA MIRAGEM: A MULHER NA HISTÓRIA DE ESPARTA (<i>Maria Aparecida O. Silva</i>)	241
ROMA	
11 A REPRESENTAÇÃO DA MULHER NA POESIA LATINA (<i>Zelia de Almeida Cardoso</i>)	261
12 A POSIÇÃO DA MULHER NA ROMA ANTIGA: DO DISCURSO ACADÊMICO AO ATO SEXUAL (<i>Marina Regis Cavicchioli</i>)	287
13 GÊNERO E O "ERÓTICO" EM POMPÉIA (<i>Lourdes M. G. Conde Feitosa</i>)	297
14 FALOS E RELAÇÕES SEXUAIS: REPRESENTAÇÕES ROMANAS PARA ALÉM DA "NATUREZA" (<i>Pedro Paulo A. Funari</i>)	317
15 UM OLHAR SOBRE JÚLIA DOMNA: ESPOSA E MÃE DE IMPERADORES (<i>Ana Teresa Marques Gonçalves</i>)	327

16 REPRESENTAÇÕES FEMININAS E RELAÇÕES DE GÊNERO NA <i>ARS AMATORIA</i> (<i>Gláydson José da Silva</i>)	355
17 A EFERVESCÊNCIA DISCURSIVA SOBRE AS MULHERES NOS MOVIMENTOS MARGINAIS DO CRISTIANISMO PRIMITIVO E AS RESPOSTAS DA PATRÍSTICA (<i>Silvia Márcia Alves Siqueira</i>)	375
ILUSTRAÇÕES	391

APRESENTAÇÃO

É quase impossível não encontrar, nos catálogos das editoras nacionais e internacionais, livros que tragam nos seus títulos ou subtítulos o termo "gênero". Isto se deve, em grande parte, ao desafio lançado, nas últimas décadas, por um número expressivo de pesquisadores interessados em superar determinados argumentos cristalizados há muito tempo na historiografia. A história de gênero, entendida aqui como um ferramental teórico, tem proporcionado ao pesquisador meios para superar tais discussões, pensando a inserção da mulher na sociedade a partir de um novo prisma — que não seria aquele do discurso do tradicional (que remete a mulher à casa, ao espaço doméstico, aos cuidados do tear e da roca), nem da argumentação panfletária (que procura atribuir à mulher antiga egípcia, grega, romana e cristã, papéis e ações que não são atestados pela documentação) —, que pode ser denominado de relacional, isto é, em que homem e mulher interagem e dialogam entre si. Em outras palavras, a mulher, a partir desta perspectiva, passa a ter voz e a ser uma personagem ativa na história.

No Brasil, livros publicados recentemente e teses de doutorado, ainda inéditas, relacionados à Antiguidade, têm estado em sintonia com essa referida tendência. Muito embora a palavra "gênero" possa não estar presente no título de alguns destes textos, o leitor não encontrará nenhuma dificuldade em associá-los à história de gênero. Inserindo-se nesse campo historiográfico, o livro *Amor, desejo e poder na Antiguidade — Relações de gênero e representações do feminino*, organizado pelos historiadores Pedro Paulo Abreu Funari, Lourdes M. G. Conde Feitosa e Glaydson José da Silva, traz dois importantes aspectos, quais sejam:

- 1) reúne um conjunto significativo de especialistas em Antigüidade, oriundos dos mais diferentes centros de pesquisa do país, com uma única exceção que seria a professora doutora Pilar Rivero, da Universidad de Zaragoza. Com essa equipe de pesquisadores, o livro proporciona aos seus leitores uma possibilidade rara de ver utilizada, em português, a teoria de gênero em períodos da história como Egito, Grécia, Roma e cristianismo antigo;
- 2) sob o ponto de vista editorial, trata-se de uma obra com características atípicas, já que coloca o leitor na ponta dos atuais debates em curso sobre a mulher e o feminino nos campos da Antigüidade egípcia, grega, romana e cristã. Este aspecto contrapõe-se à equivocada preferência das editoras brasileiras que privilegiam (em muitos casos) traduções ou reedições de livros relativos ao mundo antigo, os quais estão completamente defasados em termos do conhecimento, não sendo de grande valia (com exceção do debate historiográfico em si) para as diversas disciplinas oferecidas pelos professores dos cursos de história e de filosofia, de letras clássicas e de arqueologia do Mediterrâneo.

Alguns dos autores deste livro dispensam apresentação, na medida em que os seus inúmeros livros e artigos são por demais conhecidos do público brasileiro interessado em Antigüidade. Este é o caso dos professores doutores Margaret M. Bakos (PUC-RS), Ciro Flamarion S. Cardoso (UFF), Zélia A. Cardoso (USP) e Pedro Paulo A. Funari (UNICAMP). Deve ser observado, porém, que a academia tem formado novos e brilhantes doutores, os quais estão produzindo, de maneira ininterrupta, livros e artigos com uma repercussão bastante positiva junto aos seus pares. Refiro-me às professoras Marta Mega de Andrade (UFRJ), Flávia Regina Marquetti (UNESP, Araraquara), Maria Regina Candido (UERJ), Maria Celeste C. Dezotti (UNESP, Araraquara), Lourdes M. G. Conde Feitosa

(UNICAMP) e Ana Teresa M. Gonçalves (UFG). Um importante grupo de pós-graduandos (mestrandos e doutorandos), muitos dos quais estou tendo o prazer e a oportunidade de acompanhar mais de perto, apresenta artigos interessantes e criativos, com uma bibliografia de ponta, sobre temas pouco explorados em trabalhos de língua portuguesa. São eles: Renata Cardoso Belebony (doutoranda, UNICAMP), Eliane Quinelato (doutoranda, UNESP, Araraquara), Maria Augusta O. Pimentel (mestranda, UNICAMP), Maria Aparecida O. Silva (doutoranda, USP), Marina R. Cavicchioli (mestranda, UNICAMP) e Glaydson José da Silva (doutorando, UNICAMP).

Sem sombra de dúvida, o livro *Amor, desejo e poder na Antigüidade — Relações de gênero e representações do feminino*, organizado pelos historiadores Pedro Paulo Abreu Funari, Lourdes Conde Feitosa e Glaydson José da Silva, é uma grata surpresa ao público brasileiro, principalmente aquele leitor interessado em Antigüidade (mas que só lê em português), tão pouco habituado a ter em suas mãos obras que resultaram de pesquisa.

André Leonardo Chevitarese

Professor visitante convidado do PPGH-UNICAMP
Laboratório de História Antiga, Departamento de História-UFRJ

PREFÁCIO

Amor, desejo e poder na Antigüidade — Relações de gênero e representações do feminino representa um grande avanço para o conhecimento da história antiga no Brasil. Os artigos se inserem nas novas temáticas e formas de abordagens teóricas e metodológicas, as quais tiveram início, a partir da década de 1970, com a abertura de novos campos de pesquisa histórica ligados ao estudo das identidades coletivas de uma ampla variedade de grupos sociais, tais como os operários, os camponeses, os escravos, os negros, os homossexuais e as mulheres. Em relação à história das mulheres, foi fundamental a contribuição vinda dos movimentos feministas ocorridos na década de 1960. A radicalização suscitada por esses movimentos provocou uma nova reflexão, que poderíamos chamar de situacional, quer dizer, não se pode fazer uma história das mulheres sem a inserir nas relações entre os homens e as mulheres. Passou-se, então, a questionar os pressupostos básicos de estudo sobre a condição, o lugar social e as respostas das mulheres na sociedade. Paralelamente, refutavam-se as interpretações de dominância androcêntrica e se buscava construir conceitos operacionais para explicar a persistência das diferenças marcantes no âmbito das relações sociais, ao longo da história, entre os homens e as mulheres. Diante deste contexto, a produção das ciências sociais começa a definir um novo instrumento de análise para a relação entre os sexos: a categoria gênero. Este instrumental de análise afasta-se da distinção biológica que marcava as identidades sexuais e parte do pressuposto de que, numa dinâmica relacional, as diferenças de posicionamento social entre homens e mulheres são construções sociais e culturais produzidas em diferentes espaços e tempo histórico. Ao seguir esta perspectiva historiográfica,

o presente livro representa uma relevante contribuição para o estudo dos processos de construção de identidades das mulheres e das relações de gênero na Antigüidade. Numa abordagem transdisciplinar, os artigos analisam como a sociedade egípcia, a grega e a romana construíram os sistemas classificatórios, a demarcação de fronteiras entre as mulheres e entre os homens e as mulheres; as simbologias e as representações pelas quais tais grupos sociais se identificavam e se organizavam, as táticas de transgressão e de resistência utilizadas pelas mulheres e as distintas respostas, as quais afirmaram ou transformaram as relações de poder.

Norma Musco Mendes
Laboratório de História Antiga
Departamento de História-UFRJ

INTRODUÇÃO

Nos últimos 30 anos têm se tornado cada vez mais correntes, na produção historiográfica, reflexões sobre temas como a mulher, a família, o amor, a marginalidade, o corpo e a sexualidade, entre diversos outros. No âmbito dos estudos de história, pode-se dizer que essa tendência é, em grande parte, tributária da ampliação dos objetos de pesquisa dos historiadores, advinda, principalmente, das metamorfoses da disciplina, nas últimas décadas. O estudo das mulheres e de temas correlatos passa a ser, então, de uma forma muito mais sistemática, objeto de pesquisa dos historiadores. Muitas destas abordagens, de uma maneira ou de outra, são marcadas pelos grandes questionamentos sociais e culturais desenvolvidos ao redor do mundo, que impulsionaram alterações nas relações de trabalho, na participação política, nas questões ambientais e raciais, na atuação feminina e nos valores morais e sexuais, que influenciaram, de modo decisivo, as ciências humanas e sociais de maneira geral e, em particular, os estudos e a escrita da história. Multiplicaram-se, então, as pesquisas sobre as mulheres ao longo da história — pesquisas estas fortemente marcadas pela dinâmica social contemporânea. Constata-se que esses estudos guardam estreita relação com as novas figurações das mulheres nas sociedades ocidentais modernas, sendo resultados das novas condições por elas assumidas em seus meios, como ressalta Lipovetsky:

[...] como não se interrogar sobre o novo lugar das mulheres e suas relações com os homens quando nosso meio século mudou mais a condição feminina do que todos os milênios anteriores? As mulheres eram "escravas" da procriação, libertaram-se dessa servidão imemorial. Sonhavam ser mães no lar, agora querem exercer uma atividade profissional. Estavam sujeitas a uma moral severa, hoje a liberdade sexual ganhou direito

de cidadania. Estavam confinadas nos setores femininos, e elas que abrem brechas nas cidadelas masculinas, obtêm os mesmos diplomas que os homens e reivindicam paridade política. Sem dúvida, nenhuma revolução social de nossa época foi tão profunda, tão rápida, tão rica de futuro quanto a emancipação feminina (Lipovetsky, 2000, p. 11).

Integrando as feições de uma nova história, a inserção das mulheres na historiografia, como objeto de estudos e preocupações, é bem recente — compondo um conjunto de mudanças que se operam no interior da disciplina. Em particular a partir do final da década de 1960, uma multiplicidade de vozes passa a denunciar inúmeras formas de exploração e dominação originadas de uma estrutura socioeconômica elitizada e ideologicamente alicerçada na crença de um progresso não acessível para a grande maioria da população. Tornam-se mais freqüentes as lutas contra as desigualdades sociais, étnicas, religiosas e sexuais com a organização de movimentos feministas, de operários, negros, imigrantes, homossexuais e de outros grupos marginalizados pelas estruturas sociais organizadas.

Discutidas nas últimas três décadas, as abordagens feministas têm colocado em debate o papel das mulheres na história, procurando compreender as diferenças instituídas entre os sexos e as relações de poder estabelecidas entre eles. Estas discussões vieram acompanhadas de uma redefinição dos postulados teóricos das ciências humanas, até então omissos em relação às experiências das mulheres, o que tem permitido rever as áreas de atuação tradicionalmente atribuídas a elas, bem como repensar conceitos como público e privado, formas de atuação política e os fundamentos, composição e participação dos grupos sociais nas diversas esferas da organização social. Desde então, está sendo possível "trazer para a história" a experiência e o olhar feminino.

Nesta tarefa de releitura histórica, tem sido importante a utilização de diferentes evidências, como as fontes literárias, as

arqueológicas e epigráficas, principalmente no que se refere a períodos mais distantes, bem como a aproximação com outras áreas do conhecimento, como a antropologia, a psicanálise, a literatura e a filosofia, entre outras.

Com o foco centralizado em uma posição binária da sociedade, ou seja, homem *versus* mulher, a preocupação inicial do feminismo clássico era a de denunciar a posição subalterna imposta às mulheres e se opor à distribuição desigual do poder entre os sexos. Com a influência das reflexões pós-modernista e pós-estruturalista e o reconhecimento da diversidade e heterogeneidade no interior das sociedades, as discussões no seio das epistemologias femininas ganham complexidade. A idéia de uma essência feminina torna-se insuficiente para justificar os diferentes interesses e comportamentos de mulheres de grupos sociais e culturais diversos. As definições ontológicas do feminino pressupõem uma homogeneidade social em crescente contestação. Desta maneira, observa-se, cada vez mais, nos estudos sobre as mulheres, a preocupação em perceber as variedades de significados que a palavra "mulher" pode adquirir.

É neste conjunto de questionamentos que surgem as epistemologias de gênero, com uma preocupação particular de compreender como os conceitos de feminino e de masculino são formulados a partir das relações estabelecidas entre as representações sociais de identidade sexual, variando de acordo com o tempo, espaço e grupo social, entre outros aspectos. Assim, pesquisar e escrever sobre gênero não significa o mesmo que traçar uma história das mulheres. Ainda que sejam estas instâncias analíticas próximas, são distintas. A distinção está, justamente, no tratamento privilegiado das mulheres, por contraposição à ênfase nas relações entre as identidades sexuais introduzida pela historiografia de gênero. Muitas vezes, foram relegadas ao silêncio da maternidade e do lar e, como ressalta Joan Scott, os historiadores das mulheres passaram a desenvolver pesquisas que tinham as mulheres como objeto e achavam que, depois de anos de descaso, iriam "equilibrar a balança". Para a autora:

[...] novos fatos podem documentar a existência das mulheres no passado, mas não necessariamente modificam a importância (ou falta dela) atribuída às atividades femininas. De fato, o tratamento em separado das mulheres podia servir para confirmar sua relação marginal e particularizada em relação aos temas (masculinos) já estabelecidos como dominantes e universais (Scott, 1994, pp. 14-15).

Desta forma, é relativamente compreensível o impacto limitado que, segundo esta historiadora de gênero, a história das mulheres teve entre os historiadores. Esta "história das mulheres" caminhará no sentido de incorporar à própria visão de "mulheres" um ponto de vista relacional. É aí que se situa a grande contribuição do gênero enquanto categoria de análise histórica. A expressão "relações de gênero", tão amplamente utilizada nos estudos atuais, designa, segundo Maria Lygia Quartim de Moraes, a incorporação de uma perspectiva, em primeiro lugar, culturalista. Para ela "[...] as categorias diferenciais de sexo não implicam no reconhecimento de uma essência masculina ou feminina, [...] mas, diferentemente apontam para a ordem cultural como modeladora de mulheres e homens" (Moraes, 1998, p. 100).

Esta constatação é de significativa relevância na medida em que rompe não só com o determinismo biológico como, também, com a própria ordem cultural delineadora do "ser mulher" nas sociedades, ao reconhecer nesta condição um estatuto histórico e culturalmente construído. A aceitação de características próprias e inerentes aos gêneros confere à diferença sexual a condição de naturalidade e não de construção social. Por uma ótica culturalista, a diferença biológica deixa de ser o parâmetro de distinção entre ambos para se verificar como as marcas culturais interferem nas diferenças estabelecidas entre os indivíduos de cada sociedade. Com isso, a complexidade e variedade de acepções levantadas em torno das palavras "homens" e "mulheres" têm permitido questionar os paradigmas interpretativos alicerçados em um modelo rígido e generalizante

de comportamento, que atribuem à mulher a condição de passiva e submissa e, ao homem, o papel de comando e domínio.

É justamente neste ponto, ao postular a desnaturalização das identidades sexuais, que se encontra um dos maiores méritos dos estudos de gênero — a constatação de que as categorias de identidade foram social e culturalmente construídas. Neste sentido, para além da (re)inserção de um velho/novo objeto nos estudos históricos, as análises de gênero têm contribuído para um aprimoramento teórico-metodológico da história enquanto disciplina.

À perspectiva culturalista, que rompe com o determinismo dos gêneros, pode associar-se, então, a superação da escrita de uma simples "história das mulheres" que não as veja de um ponto de vista relacional. O próprio termo "gênero", anteriormente utilizado como sinônimo de história das mulheres, hoje assume uma conotação bem mais ampla. Para Maria Izilda Matos, "[...] Como nova categoria, o gênero vem procurando dialogar com outras categorias históricas já existentes, mas vulgarmente ainda é usado como sinônimo de mulher, já que seu uso teve uma acolhida maior entre os historiadores desse tema" (1998, p. 67). É importante ressaltar, contudo, que "gênero" concerne tanto aos homens quanto às mulheres, ainda que o grosso das análises que utilizam esse conceito refira-se a mulheres.

No campo da história antiga, há uma longa tradição de exclusão historiográfica, como ressaltam Amy Richlin (1998, p. 144): "Quem são esses 'antigos' [estudados pela historiografia do mundo antigo]? Não são as mulheres, evidentemente o uso de palavras como 'pessoas comuns' para se referir à 'elite masculina que exclui as mulheres' torna-se cada vez mais problemático". Essa situação, contudo, tem mudado, e muitos têm sido os trabalhos que procuram inserir os estudos sobre as mulheres em suas problemáticas. Na busca do rompimento com tradições conservadoras, hierárquicas e patriarcais houve uma aproximação ao campo dos estudos de gênero, no intuito de se buscar uma

maior compreensão da vida feminina e masculina em seus mais variados aspectos. Evitando a trilha de estudos passados, que naturalizaram e normalizaram conceitos, acordando com ideologias aristocráticas que reforçavam uma visão estereotipada das mulheres, novos trabalhos têm sido desenvolvidos. As mulheres do mundo antigo, sejam elas egípcias, gregas ou romanas foram, no estudo de suas respectivas civilizações, tratadas como se pertencessem a categorias de mesma natureza. Utilizaram-se, por muito tempo, expressões homogeneizadoras como "mulher egípcia", "mulher grega", "mulher romana", mas, cada vez mais, tem-se introduzido a heterogeneidade no estudo da Antigüidade também.

Neste contexto, este volume procura recolher uma amostra da produção recente sobre tais temas, em particular de autores brasileiros, mas não apenas. Não se buscou qualquer homogeneidade metodológica, mas retratar a diversidade de temas e abordagens desenvolvidas e exploradas. O volume congrega estudiosos da Antigüidade atuantes em diferentes áreas, da arqueologia à história, passando pela filologia e os estudos literários, de modo a incentivar reflexões transdisciplinares. Os capítulos centram-se em torno de três civilizações, egípcia, grega e romana, a começar por três estudos sobre a mulher e as relações de gênero no Egito antigo. Bakos, Cardoso e Rivera utilizam-se tanto de documentos egípcios como da crítica metodológica ou historiográfica para compor um quadro original sobre a civilização egípcia. Os sete capítulos seguintes tratam da civilização grega, com estudos que abrangem tanto questões genéricas sobre pólis, gênero, fábula e mito, como sobre Atenas, Esparta e Vênus. Os seis capítulos posteriores tratam da civilização romana, com estudos sobre as mulheres, as representações e os papéis sociais femininos, o erotismo e a sexualidade. E, para concluir, um capítulo sobre a discussão patrística a respeito da atuação feminina em movimentos marginais do cristianismo primitivo.

Não pretendemos produzir um volume que fosse um manual e, menos ainda, que fosse exaustivo, mas que pudesse constituir uma obra de consulta com estudos sobre uma temática ainda pouco explorada, em particular em nosso país. Ficaremos satisfeitos se ele puder servir para incentivar uma pesquisa crítica da Antigüidade e fornecer subsídios para os estudiosos, em geral, das relações de gênero.

Pedro Paulo A. Funari
Gláydson José da Silva
Lourdes Conde Feitosa

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LIPOVESTKY, G. *A terceira mulher: permanência e revolução do feminino*. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MATOS, M. I. S. "Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea", *Cadernos Pagu*, 11, pp. 67-76, 1998.
- MORAES, M. L. Q. "Usos e limites da categoria gênero", *Cadernos Pagu*, 11, pp. 99-105, 1998.
- RICHLIN, A. "Foucault's *History of sexuality*. A useful theory for women?" in *Rethinking sexuality, Foucault and Classical Antiquity*, ed. P. A. Mille e C. Platter. Princeton: Princeton University Press, 1998, pp. 138-70.
- SCOTT, J. W. "Prefácio a *Gender and politics of history*", *Cadernos Pagu*. dossiê desencontros, desamores e diferenças, 3, 1994, pp. 11-28.

EGITO

DESDOBRAMENTOS DE UM DESEJO

*Margaret M. Bakos**

"A vontade de Naunakhte" é o título de um interessante artigo publicado em 1945¹ sobre as instruções de uma mulher que, no Egito antigo, escolhe, entre os seus oito filhos, a qual deles premiar com a herança de seus pertences.

Muito se escreveu sobre a história do período faraônico e, nessas análises, o documento costuma ser citado como indicativo do papel importante e valorizado da figura materna naquela sociedade.² O documento oferece essa leitura. Ele ainda pode revelar outras estratégias e articulações possíveis entre as escolhas das pessoas e a posição social que ocupam, além de apontar para as condições de produção desse e de outros discursos no processo descontínuo de construção das relações de gênero, foco de interesse deste capítulo.

O papiro, oriundo da vila de Deir el-Medina, revela uma história muito peculiar. Ela informa que é muito comum documentos da vila mencionarem inúmeras vezes as mesmas pessoas que, em geral, não pertencem à alta posição social. Ao contrário, entre as características mais importantes dessa documentação, está o fato de gravarem com mais frequência, em inscrições hieroglíficas e documentos hieráticos,³ os nomes dos trabalhadores, dos escribas empregados na decoração das tumbas reais de Tebas e dos membros de suas famílias. Essas informações possibilitam obter vestígios das rotinas e conhecer os interesses dessas pessoas comuns. É muito raro, entretanto, que o mesmo caso

* Professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

seja relatado várias vezes, como acontece com as vontades de Naunakhte, das quais se possuem quatro papiros. As cópias, encontradas em momentos diferentes, vieram de um mesmo lugar: Deir el-Medina.⁴ O documento também é peculiar pelo fato de tratar das vontades de uma mulher, o acesso, a posse e a administração de seus bens pessoais.

Deir el-Medina é o nome da vila onde viveram os trabalhadores que construíram e decoraram as tumbas dos faraós, dos familiares e da nobreza, em um período brilhante do Egito antigo: o Novo Reino.

Tutmés I (1508-1496 a.C.), terceiro faraó da XVIII dinastia, foi o provável fundador dessa povoação, criada em cerca de 1540 a.C. para abrigar os trabalhadores das necrópoles tebanas e suas famílias. A escolha do local para a tumba do faraó determinou o lugar para a habitação dos operários que iriam construí-la.

Deir el-Medina situa-se no alto Egito, em um pequeno e estreito vale, à margem esquerda do Nilo, em frente à cidade de Tebas, a qual se desenvolveu na margem direita do rio, na área compreendida entre os dois santuários de Karnak, ao norte, e Luxor, ao sul, distantes um do outro aproximadamente quatro quilômetros.

Deir el-Medina durou cerca de 450 anos, período que abarca a XIX e a XX dinastias. Do período de Ramsés III (1188-1157 a.C.), no início da XX dinastia, em cerca de 1198 a.C., resta um censo, o qual revelou a presença de 120 lares e de cerca de 1.200 habitantes na vila. O período de maior prosperidade do vilarejo deu-se durante a XIX dinastia. A partir daí, a vila foi sendo paulatinamente abandonada, devido à situação de instabilidade criada pelo enfraquecimento do poder faraônico.

As fontes para estudar o cotidiano dos operários, em Deir el-Medina, são diversas, ricas e incontáveis. Poucos sítios arqueológicos do Egito antigo permitem uma evocação visual tão clara, na atualidade, e legaram registros tão minuciosos da vida privada, em época tão longínqua, quanto essa vila.

A comunidade de Deir el-Medina possuía a sua própria corte de justiça, conhecida pelo nome de *kenbet*, cuja incumbência era resolver as diferenças entre seus membros. O tribunal era composto por funcionários, contramestres, escribas e trabalhadores comuns, que podiam ser chamados a cooperar por questão de antigüidade ou pelo respeito que inspiravam. As sessões se desenvolviam, provavelmente, nos dias de repouso dos trabalhadores ou, em certos casos, à noite.⁵ A corte estava habilitada a decidir controvérsias civis e a se pronunciar sobre as criminais. Os casos mais graves, nessa instância, como injúrias capitais, eram levados à corte do vizir, em Tebas. A corte tinha ainda a função notarial de registrar as divisões de propriedades. É pouco provável que arquivasse essas averbações e suas decisões judiciais. Os processos, provavelmente, deviam ser conservados pelas partes interessadas, que os apresentariam em caso de necessidade.

A vontade de Naunakhte, cujo nome significa "Tebas está vitoriosa", inicia-se com a data de sua redação: ano 3, quarto mês da Estação da Inundação, de Sua Majestade o Rei do Alto e Baixo Egito, o Senhor das Duas Terras, Ramsés V,⁶ para quem, na saudação inicial, deseja-se vida eterna. A seguir, segue-se a exposição do texto que trata das disposições sobre o destino a ser dado às propriedades, feita pela cidadã, perante uma corte composta por 14 homens. Era uma corte pequena, explica Cerny, talvez devido ao caráter particular do assunto. Todos os membros são citados nominalmente, e discriminadas suas respectivas atividades. O discurso informa, assim, sobre a possibilidade de participação no tribunal de todas as categorias de trabalhadores de Deir el-Medina, desde escribas, desenhistas, funcionários até operários não especializados.⁷

A fala apresentada no tribunal enuncia a posição social de Naunakhte e é expressa de forma objetiva:

Eu sou uma mulher livre da terra do Faraó. Eu criei oito servos seus, dei-lhes vestimentas e toda sorte de coisas

que são normalmente feitas para pessoas de sua posição social. Mas olhe, eu envelheci, e olhe, eles não estão cuidando de mim na minha vez. Quem deles tenha me ajudado, a ele eu darei meus bens, mas quem não tem me dado nada, para ele eu não darei meus bens.

A seguir, Naunakhte indica como herdeiros três filhos homens, nomeados como trabalhadores, simplesmente. A um deles, ela diz que dará um prêmio especial: uma tigela de bronze. Aponta também uma filha, a quem dará alguns pertences. Depois, Naunakhte elabora uma nova lista em que constam os nomes dos quatro outros filhos, nomeados como um trabalhador e três cidadãs, os quais não irão participar da divisão de um terço de seus bens pessoais, mas apenas dos dois terços pertencentes ao pai deles.

O escriba da tumba, Amennakht, endossa esse desejo, como segue:

Lista de trabalhadores e mulheres para quem ela concede coisas:

O trabalhador Maaynakhtef;

O trabalhador Kenihikhopshef.⁸

Ela disse: Eu dou a ele um prêmio especial:

(?) tigela de bronze;⁹

O trabalhador Amennakht;

A cidadã Wosnakhte;

À cidadã Manenakhte ela disse que daria sua parte em todas as suas propriedades, exceto a porção de cereais e de banha que os três filhos homens e também a cidadã Wosnakhte tinham lhe dado.

Lista de seus filhos sobre os quais ela disse:

Eles não vão participar na divisão do meu um terço, mas nos dois terços do meu pai¹⁰ eles vão participar:

O trabalhador Neferhotp;

A cidadã Manenakte;

A cidadã Henshene;

A cidadã Khanub;

Esses quatro filhos meus, eles (não) participarão na divisão de qualquer das minhas propriedades. E também não das propriedades do escriba Kenihikhopshef,¹¹ meu marido, e também não das terras e do celeiro de meu

pai, e também não dos cereais que eu acumulei com o meu marido. E esses oito filhos meus participarão da partilha de propriedades de seu pai em uma divisão apenas.

Quanto ao meu caldeirão que eu dei a eles para aquisição de pão e outros objetos devem permanecer para seu serviço como o que lhe cabe na partilha. Ele não vai participar da divisão de nenhum objeto de cobre, isto vai pertencer a seus irmãos¹² (e irmãs).¹³

Como essa liberdade de expressão de Naunakhte foi socialmente construída? Esse evento só se tornou compreensível porque foi encontrado, junto às suas declarações, um registro que evidencia uma querela familiar em torno dessas vontades. O discurso revela o grau de insatisfação que o desejo de Naunakhte provocou junto aos familiares.

A contestação das vontades de Naunakhte está registrada com a data do ano 4, do terceiro mês da inundação, dia 17. Nesse dia, o trabalhador Khaemnun e seus filhos se apresentaram à corte dizendo: "Assim como escreveu a cidadã Naunakhte com relação aos seus bens, assim deve ser executado exatamente como ela desejou. O trabalhador Neferhotp não vai participar dele". Ele fez um juramento para o Senhor dizendo: "Se ele reverter seu compromisso e contestar novamente, então ele será sujeito a receber cem chibatadas e a ser privado de suas propriedades".

Duas coisas chamam a atenção no documento. A primeira refere-se às testemunhas do fato: o trabalhador Khew, o chefe dos trabalhadores Nekhemmut, o escriba da tumba Harshire, o funcionário do distrito Ra'amose, e Pentwere, filho de Nakhtmim, autoridades local e regionalmente muito expressivas. A segunda é quanto à dupla penalidade prevista, a evidenciar jogo de poderes presentes nas relações familiares. A pena aparece em outras circunstâncias, como aquela vivenciada na mesma vila, na seguinte trama: um pai, Telmont, exige que o trabalhador Nekhmur, que pretende casar com sua filha, faça um juramento de que não irá abandoná-la. E o juramento foi feito pelo trabalhador e registrado:

"Assim como Amon vive e o governante vive, se eu um dia desertar da filha de Telmont, eu serei sujeito a uma centena de chicotadas e eu perderei tudo o que adquiri juntamente com ela (Bakos, 1996, p. 158).

A partir do comprometimento do marido e dos descendentes de Naunakhte, de deter as atitudes contestatórias do filho, o trabalhador Neferhotp, e depois de uma investigação minuciosa, Cerny termina por entender como o acontecimento emerge naquele contexto. Ele verifica que Naunakhte fora casada duas vezes e que os filhos nomeados no testamento não eram do escriba Kenhikhopshef, o primeiro marido. Eles tinham nascido da união com o trabalhador Khaemmun, o segundo esposo. Uma vez entendida a questão da paternidade, fica esclarecida a situação. Como a maior parte dos bens de que Naunakhte dispunha adviera-lhe da morte do marido escriba, ela o repassava apenas aos filhos que a agraciaram com carinho, trabalho e comida. Aos demais, ela dispensava um tratamento severo, com corte de benefícios materiais e ausência de indulgência. Essa decisão afeta Khaemnun e alguns dos filhos, fato que gera descontentamento e tentativa de reverter o desejo expresso de Naunakhte.

As quatro cópias do papiro disponíveis são analisadas e divididas por Cerny em a) Documento I; b) Documento II – III; e c) Documento IV. O Documento I está contido em dois rolos, que, segundo ele, foram cortados, provavelmente por dois nativos, na esperança de vender melhor cada uma das partes, em lugar de um rolo intacto. Unidos posteriormente, esses pedaços, ao contrário de outros documentos perdidos e/ou danificados com essa prática, formam um papiro de 43 cm de largura por 1,92 m de comprimento. O escriba, ou melhor, os escribas, trabalham com generoso descaso pelo espaço, deixando muitos vazios no início do texto e nas laterais. A diferença na escrita, entre as duas partes do texto, explica Cerny, é óbvia e pode ser facilmente notada pela comparação dos sinais e dos grupos (Cerny, 1945, p. 30).

Os documentos II e III são duas pequenas folhas de papiro encontradas na necrópole de Deir el-Medina. Em qualidade, os papiros diferem consideravelmente: o III é fino e apresenta uma cor avermelhada, enquanto o segundo é grosso, espesso e escurecido por numerosos traços de antigas escritas que foram mal lavadas. O Documento III é também um palimpsesto, ou seja, um material usado, pela sua escassez, duas ou três vezes. Os textos não foram escritos pela mesma pessoa, explica Cerny, porque a grafia do Documento II é grande, grossa e descuidada na forma, enquanto a do Documento III é menor e caprichosa. Quanto ao conteúdo, conforme Cerny, os papiros divergem pouco. Ele ainda informa que outros inúmeros documentos foram encontrados no mesmo sítio, de cartas completas e fragmentadas até uma considerável porção de texto literário conhecido como as Máximas de Ani.

Essas instruções têm duas características peculiares, conforme explica Lichteim, que as diferenciam das instruções de outros períodos. A primeira é que o autor se apresenta como um homem comum, fazendo-se entender e agradando aos que possuem apenas alguma educação mediana; a segunda peculiaridade encontra-se no epílogo, em que o filho, em lugar de agradecer humildemente à lição recebida, como ocorria nas instruções anteriores, faz objeção não apenas ao sentido da instrução como também às possibilidades pessoais de obedecer ao que lhe fora ensinado. Dessa forma, o autor introduziu uma nova dimensão de interpretação às instruções: o pensamento de que o impacto da instrução poderia fracassar, pois a capacidade de educar tem seus limites (Lichteim, 1976, p. 135).

As Instruções de Any referem-se muitas vezes à relação entre homens e mulheres, para cujo sucesso o escriba faz quatro recomendações básicas: que um homem tome uma mulher enquanto é jovem; que não a controle em casa quando sabe que ela é eficiente; que evite mulheres estranhas que apareçam na cidade. Finalmente, salienta-se o conselho mais importante, para este ar-

tigo, até mesmo pelas circunstâncias de essas instruções terem sido encontradas junto com uma das cópias das vontades de Naunakhte: o tipo de tratamento que ele reserva à mulher, por parte dos filhos, porque ela os sustentou em uma canga, amamentou-os até os três anos, limpou seus excrementos quando eram nojentos, alimentou-os quando eram estudantes. A retribuição dos filhos vai evitar, segundo Any, que a mãe chore e/ou amaldiçoe a sua prole. A vontade de Naunakhte e o texto de Any apresentam um exemplo de punição exemplar, quando uma mulher não é valorizada na condição materna. Talvez seja essa mensagem que esclareça a existência do primeiro texto, em suas várias cópias, e das Instruções de Any, como um discurso de cunho moral para cópia e memorização dos escribas em seu longo processo de formação profissional.

O Documento IV, o último a emergir, é formado por uma simples folha de papiro de 20 a 21 cm de altura e 43 cm de largura. O texto de nove linhas está escrito sobre antiga redação apagada com muito capricho, segundo Cerny, e intitula-se "As duas destituições de Khaemnun". O texto, a exemplo dos anteriores, foi escrito por dois escribas diferentes: o primeiro, com boa caligrafia, era caprichoso, e o segundo, descuidado e capaz de produzir erros de toda sorte. Em síntese, trata-se da questiúncula, já referida, do operário Khaemnun perante a corte.

Em seus comentários sobre os papiros, Cerny informa que os negócios e as pessoas conectados com o caso de Naunakhte, ao longo do processo, conduzem ao reino de um faraó pouco conhecido, da XX dinastia,¹⁴ que se acredita ter sido o segundo sucessor de Ramsés III e reinou por apenas dois anos. Trata-se de um tipo de documento de excepcional originalidade, porque há somente dois outros testamentos, além deste, datado do Novo Reino.¹⁵

O testamento de Naunakhte segue o modelo dos documentos legais egípcios: consiste de um depoimento oral feito por um grupo perante uma corte e/ou testemunhos, e escritos por um escriba

profissional. Assim, explica Cerny, o que dá legalidade ao documento não é apenas a palavra escrita e, sim, todo o evento narrado e grafado em papiro ou óstraco.

O caso de Naunakhte também é importante porque as mulheres são raramente mencionadas em óstracos e papiros da necrópole. A maioria desses textos trata do trabalho destes artesãos e dos suprimentos, assuntos extrafamiliares. Entre os homens, deve-se considerar a presença de muitos membros do pessoal de serviço da comunidade: carregadores de água, lenhadores, pescadores, lavadores de roupa, porteiros, guardas, policiais e funcionários. Estas pessoas não pertenciam à população da vila no sentido estrito e não se pode saber muito sobre suas mulheres e filhas. De fato, o único tipo de óstraco em que as mulheres figuram são textos privados: cartas, recibos de vendas e transações de crédito, ações judiciais, especialmente aquelas relativas a heranças, oráculos etc. (Janssen, 1997, p. 55).

Percebem-se, em alguns discursos, a preocupação com a continuidade das uniões entre homens e mulheres, o receio da possível separação deles, o que, além da ruptura dos laços afetivos, causa perdas materiais. Isso pode ser entendido numa carta de uma "senhora da casa", expressão que indica uma mulher casada, denominada Takhentyshepse, dirigida a sua irmã Tye. Pela leitura do documento, entende-se que Merymaat, marido da missivista, ameaçava divorciar-se dela e, mais grave ainda, expulsá-la do lar. A razão disso, segundo a "senhora da casa", era que Merymaat estava muito irritado com a porção de cereais com que ela estava ajudando a mãe dela e de Tye (Bakos, 2001, p. 147).

Uma das razões para que os homens, mais que as mulheres, aparecessem na vida pública é que cabia aos filhos a execução dos rituais funerários. Se uma filha se casasse, era normal que ela saísse de casa para viver com o marido, mas um filho, mesmo casado, geralmente permanecia na propriedade que tinha herdado do pai, e então ficava à disposição para fazer as oferendas na

tumba paterna. As mulheres eram algumas vezes encarregadas de ser sacerdotes mortuários, mas apenas, talvez, nos casos em que não houvesse filhos para desempenhar essa função (Watterson, 1991, p. 37).

O discurso sobre o filho como arrimo da família é recorrente. Um exemplo disso data da XII dinastia: trata-se da ação de transferência através da qual um homem denominado Mery, filho de Inyotef, afasta-se do cargo em favor de seu filho Iuseneb: "Eu transfiro meu ofício [...] para meu filho Iuseneb, na condição de ele me sustentar na minha velhice, porque eu tenho me tornado enfermo. Que ele seja apontado imediatamente".

No Novo Reino, como nos períodos anteriores, há evidências de que as mulheres podem herdar propriedades, porque, sob circunstâncias normais, todas as crianças, homens e mulheres, herdavam igualmente coisas de seus parentes. Entretanto, somente um filho pode esperar a continuação de funções de seu pai (Robins, 1993, p. 132).

Cerny realizou extraordinária pesquisa, neste sentido, sobre a família do escriba Ipuy, a partir da descoberta de um grafite encontrado em uma rocha, na vila. O autor desse registro inusitado chama-se Dhutmose, um escriba real, que dessa forma indicava os familiares que o tinham precedido na função:

Seu bisavô — o escriba real — Amennakht

Seu avô — o escriba real — Harshire

Seu pai — o escriba real — Kha'emhedje

No ano 16 da indicação de Amennakht como escriba, começava o reinado de Ramsés III (1188-1157 a.C.). Amennakht teve nove filhos. Todos foram, em várias ocasiões, designados como escribas, mas somente um se tornou o escriba da tumba e sucessor do pai: chamava-se Harshire e era, provavelmente, o mais velho dos irmãos.¹⁶ Os dois primeiros escribas dessa dinastia, Amennakht e Harshire,¹⁷ integraram o processo de Naunakhte. Provavelmente, essa corte local, perante a qual ela

fizera declaração, conhecia bem sua história de vida porque o primeiro marido, Kenhikhopshef, fora escriba também. Além disso, todos os demais membros da corte, composta de 14 pessoas, eram empregados no trabalho da tumba do rei.

O primeiro marido de Naunakhte, segundo Cerny, foi escriba a partir da segunda metade do reinado de Ramsés II (1279-1213 a.C.), de Merenptah (1213-1203 a.C.) e no decorrer dos curtos reinados dos sucessores.¹⁸ É possível que ele não tenha vivido até o início do reinado de Ramsés III, explica Cerny, porque um homem de sua importância teria sido mencionado na documentação do período. A própria Naunakhte era idosa no momento da redação de suas vontades e, por isso, tinha queixas relativas ao fato de ter-lhes dado, além do sustento quando pequenos, o equipamento necessário para fundar suas próprias famílias.

Segundo outras fontes documentais, Cerny conseguiu descobrir que o filho e o neto de Dhutmose também se tornaram escribas reais, posteriormente denominados Butehamun e Ankhefenamun. Jaroslav Cerny concluiu que eles formavam, no total, uma família de seis escribas, em uma linha direta de descendência.

Os eventos mais dramáticos da carreira de Amennakht foram, provavelmente, as diversas greves do ano 29 de Ramsés III. Ele precisava conseguir as rações de cereais para Deir el-Medina e distribuí-las na hora e na quantidade exatas. Existem registros de que, em uma ocasião, quando os cereais demoraram 20 dias para chegar à vila de Deir el-Medina, ele precisou recorrer às reservas do Templo de Horemheb, nas proximidades de Deir el-Medina. Tais remanejamentos nem sempre eram possíveis, pois o controle sobre a distribuição dos alimentos era minucioso: todos deviam ser pesados com uma medida especial, com a inscrição de uso em hierático: "Autorizado pelo escriba Amennakht".

Sobre a posição da mulher na vila de Deir el-Medina, é possível, pondera Tyldesley, que, nesse local com alta concentração de pessoas educadas, como desenhistas, escultores e

artistas com suas respectivas famílias, o grau de escolaridade fosse maior que nas comunidades dedicadas à agricultura, onde raros seriam os camponeses, homens e mulheres, com capacidade para ler e escrever. Poucas mulheres, entretanto, que recebiam uma educação primária, seriam capazes de seguir carreira profissional. Isto não se devia, explica a autora, à existência de uma proibição para as mulheres ocuparem postos influentes. Na verdade, nada nesse sentido foi encontrado. O fato pode indicar, segundo ela, que a mulher se envolveria tanto nos afazeres domésticos que dificilmente poderia ingressar na formação e no processo de uma carreira de trabalho em tempo integral. Além disso, uma mulher recebia o *status* do marido na comunidade e não tinha necessidade de trabalhar para ganhos pessoais (Tyldesley, 1994, p. 121).

A autora salienta a existência de discursos nos quais as mulheres deveriam apoiar os maridos nas suas respectivas carreiras profissionais, e o fato de, eventualmente, precisarem atuar como representantes deles em determinados momentos. Um exemplo evidenciado por Tyldesley dessa situação está expresso em uma carta do Novo Reino enviada ao escriba da necrópole Esamenope, por sua mulher Henuttawi, relatando que, na ausência dele e por seu pedido formal, tinha supervisionado a chegada de dois barcos de cereais para pagar as rações mensais dos trabalhadores de Deir el-Medina. Infelizmente, quando os barcos foram descarregados, constatou-se que faltavam sacos de cereais, e Henuttawi, pessoalmente, admoestou os marinheiros, chegando a propor que a investigação do caso fosse levada adiante, uma vez que alguém havia mexido na carga durante a viagem. A autora conclui que, embora fosse mais comum um filho tomar o papel de Esamenope, ninguém questionou o direito de Henuttawi de agir oficialmente em nome do marido e sua capacidade para conduzir o caso, que parecem ter sido efetivamente aceitos por todos.

A importância do cargo que os escribas e/ou suas famílias ocupavam e o fato de morarem na vila não os poupavam de sofrer

acusações pessoais. A casa do escriba Amennakht, por exemplo, constava da lista habitações a ser vasculhadas na busca de um ladrão, num oráculo de Amenófis I, porque uma de suas filhas fora acusada de furto após uma queixa apresentada pelo operário Kaha.

O furto em Deir el-Medina era considerado falta grave. Um processo memorável está registrado em um óstraco da XIX dinastia, do ano 6 de Seti II (1203-1197 a. C), quando o trabalhador Nebnufer, filho de Nakhy, apresenta-se perante a corte e acusa uma mulher, Héria, de furtar um objeto de cobre que ele havia escondido em sua casa. Ele não explica por que o objeto foi enterrado, mas, segundo Bierbrier, essa prática pode ser uma precaução, pois em Tebas se travava uma guerra civil entre os defensores de dois faraós rivais.¹⁹ Nakhy havia, provavelmente, saído da vila durante o conturbado período e, ao retornar, o objeto tinha desaparecido. Ele interrogou diferentes membros da comunidade e acusou em definitivo Héria de furto. A corte interroga, então, Héria: "Você roubou o instrumento de Nebnufer? Verdadeiro ou errôneo? Héria respondeu: Não, eu não roubei. O tribunal perguntou em seguida: Você pode jurar perante o Senhor que não roubou?"

Ela, imediatamente, jurou por Amon. Nesse caso, segundo Bierbrier, a corte não se contenta com a palavra de Héria e manda um trabalhador vasculhar sua casa. Este descobre o objeto em questão e, mais ainda, o equipamento de ritual roubado de um templo da comunidade. A corte decide que Héria merece a pena capital, mas o tribunal não tem poderes para mandar executar a sentença. O caso foi mandado para o vizir, embora não se saiba, conforme Bierbrier, o que aconteceu com Héria. O óstraco menciona um caso precedente e a sorte que foi reservada a outra ladra no reinado de Ramsés II. A mulher Tanedjemhemes, esposa do trabalhador Pashed, filho de Heh, foi declarada culpada de roubar um vaso. O vizir chamou o escriba Hatiay para conduzir a ré à margem do rio. Segundo o egiptólogo, o significado dessa última frase é ambíguo, mas é provável que a acusada tenha sido conduzida à

outra margem do Nilo, à corte do vizir de Tebas, de onde não retornou mais.

Há, em alguns processos sobre operários, menções a mulheres que, embora filhas e esposas de trabalhadores, envolvem-se com outros homens. É o caso específico de Tuy, esposa de Kenna, acusada de envolvimento com Paneb, que era um trabalhador qualificado para uma posição de chefia. Paneb foi indiciado por uma série de delitos, entre eles, o relacionamento sexual com mulheres de outros, pilhagem de tumbas reais, uso privado de equipamentos do governo, emprego de trabalhadores para fins pessoais e comportamento tirânico, segundo os membros da comunidade, principalmente com suas mulheres.

O documento a seguir relata como o trabalhador Horemwia registra o respeito que tem ao uso de uma propriedade real e o apoio que oferece à filha, cuja situação pessoal parece ser de dependência do marido:

Você é minha boa filha. Se o trabalhador Baki jogá-la para fora de casa, eu tomarei uma atitude! Quanto a casa, esta é a que pertence ao (?) faraó [...], mas você pode habitar a ante-sala do meu depósito porque fui eu quem a construiu. Ninguém no mundo pode tirar você daqui.

O neto de Harshire, Dhutmose, também escriba da tumba, com a preocupação de registrar seus ancestrais deixou ainda dados importantes sobre a questão das relações familiares e de gênero em Deir el-Medina, na correspondência que ele enviava a amigos e companheiros de ofício sempre que se ausentava da vila. Nelas, invariavelmente, solicitava que cuidassem de Hemesheri, sua segunda esposa, com quem tivera uma filha, e da esposa de seu filho Butehamun, bem como dos dois netos por parte deles.

Tais cartas foram enviadas de lugares diversos como Heracleópolis, Hermópolis, Elefantina e Núbia. É extremamente carinhosa a forma como eles se comunicavam entre si. Dhutmose lamentava-se por não ter Hemesheri junto dele. Seus queridos

também se preocupavam com a segurança dele, especialmente quando estava em Núbia, onde havia lutas, e por isso o aconselhavam a ficar longe dos campos de batalha. Dhutmose, que não gostava de viajar, embora devesse por ofício levar alimentos e armas para Núbia, costumava rezar, no tempo em que estava fora de Deir el-Medina, e fazer oferendas aos deuses locais.

Existem respostas que ele recebeu de seu filho Butehamun, da esposa Hemesheri e da nora Shedmdua, além de uma carta, em especial, que ele recebeu do cantor Pentahures, endereçada à compositora de canções Hemesheri e à cantora de Amon,²⁰ Shemdua:

Em vida, prosperidade e saúde em favor de Amon-Ra, Rei dos deuses! Todo dia eu estou pedindo a Amon-Re-Harakhti quando ele sobe e todos os deuses e todas as deusas por quem passo para manter vocês vivos, [...] mantê-los salvos, mantê-los com saúde, e permitam-nos retornar vivos e dar meu abraço [...].

Uma consideração final sobre os desdobramentos do desejo de Naunakhte se impõe: é a que versa sobre sua auto-apresentação — “uma mulher livre que dispõe de seus pertences”. É importante chamar a atenção para o grau de força e de singularidade desse discurso, naquela sociedade. Neste sentido, dá-se importância aos referenciais do contexto da produção do discurso que, pelo menos, tangencia as condições específicas de Naunakhte. Ela é viúva de um homem importante de Deir el-Medina, uma comunidade muito pequena onde todos se conhecem. As relações familiares dessas pessoas têm uma importância muito grande como referencial de *status*, principalmente quando isso significa um envolvimento com a hereditariedade de funções básicas para o grupo, no caso dos escribas, o que conduz a uma posição social privilegiada também em nível econômico.

NOTAS

- ¹ Jaroslav Cerny, "The will of Naunakhete and the related documents", *Journal of Egyptian Archaeology*, 31. Londres, 1945, pp. 29-53.
- ² "Le rôle important de l'épouse et de la mère était reconnu par sa place dans la société égyptienne. La femme était l'égale de son époux face à la loi égyptienne. [...] La dame Naunakhte, qui avait déjà hérité d'un premier mariage sans enfant, déshéritait plusieurs enfants de son second mariage, qui se voyaient ainsi refuser le droit de participer au partage du tiers de ses biens matrimoniaux" (Birbrier, 1982, p. 101).
- ³ A partir dos hieróglifos, os egípcios criaram duas outras formas de grafias, mais fáceis e rápidas de serem manuscritas, a que chamamos cursivas. Elas foram denominadas, pelos gregos, de hierática e de demótica, significando, respectivamente, a escrita dos sacerdotes e a do povo (Bakos, 1986, p. 8).
- ⁴ Dois desses documentos foram encontrados nas escavações feitas pelo Instituto Francês em Deir el-Medina na primavera de 1928; os outros dois apareceram no mercado alguns anos depois e foram comprados pelo dr. Gardiner (Cerny, op. cit. p. 29).
- ⁵ A principal atividade dos trabalhadores de Deir el-Medina era construir as tumbas dos faraós. O Vale dos Reis foi considerado, no decorrer da XVIII dinastia, o lugar de repouso obrigatório da monarquia, portanto rainhas e príncipes também eram enterrados nessa área. Os trabalhadores têm um dia de repouso na vila, a cada dez jornadas, em tendas junto às tumbas. Para compensar essa rotina fatigante, há vários dias de folga nas festas religiosas, que são inúmeras no decorrer do ano.
- ⁶ Mencionado como usurpador do trono, pode ter sido o irmão de Ramsés IV, mas não o próximo na linha sucessória; foi deposto pelo herdeiro de direito, seu irmão Ramsés VI, que também usurpou sua tumba no Vale dos Reis.
- ⁷ Formavam o grupo as seguintes pessoas: o operário-chefe Nekhmmut, o desenhista Pentewere, o operário-chefe Ankerkhew, o operário Usihe, o escriba da tumba do rei Amennakht, o operário Nebnufe, o escriba Harshire, o operário Amenepha'pi, o desenhista Amenhotep, o oficial do distrito Amennakht, o operário Telmont, o oficial do distrito Ramose, o operário To, o operário Nehnufe (Cerny, 1945, p. 31).
- ⁸ Cerny entende que a escolha do nome do primeiro marido para seu filho, que aparece como favorito, é uma prova de apreço.
- ⁹ Na XX dinastia, o bronze e o cobre eram os únicos metais em circulação. O ouro e a prata eram quase desconhecidos.

- ¹⁰ Nessa época, se os casais decidissem formar um pecúlio comum, o marido contribuía com dois terços e a mulher, com um terço.
- ¹¹ Segundo informa Cerny, Kenhikhopshef foi escriba da tumba a partir da segunda metade do reinado de Ramsés II, durante o período de Merenptah, e também ao longo dos curtos períodos dos sucessores.
- ¹² Cerny diz que não se explica como Khaemmun, sendo um homem pobre, conseguiu os dois terços para o pecúlio inicial. A menção de seus irmãos é a única feita com relação à sua família.
- ¹³ A tradução aqui apresentada é livre e omite alguns objetos específicos doados, discriminados no documento original.
- ¹⁴ Trata-se de Neb Maat Re Mery Amen, filho de Ramsés III. Sua mãe era Ísis. Embora a residência real estivesse então estabelecida no Delta, os reis ainda eram enterrados em Tebas. A magnífica tumba desse rei foi usurpada de Ramsés V. Sua múmia foi encontrada na tumba de Amenhotep II.
- ¹⁵ Segundo Cerny, Stela of Senimose Urk IV, 1065-70 (temp. Tuthmosis III) e O. Der el-Medina Cat. 108 (do reino de Seti I).
- ¹⁶ Para melhor situar este período, segue uma cronologia dos reinados dos Ramsés no período do processo de Naunakhte:
XX Dinastia
Ramsés III 1188-1157 a.C.
Ramsés IV 1157-1151 a.C.
Ramsés V 1151-1138 a.C.
Ramsés VI 1146-1138 a.C.
- ¹⁷ É certo que Harshire é mencionado regularmente entre os anos 23 de Ramsés III e os anos 2 de Ramsés IV.
- ¹⁸ Sucessores de Merenptah da XIX dinastia:
Siptah 1197-1192 a.C.
Tausert 1192-1190 a.C.
Setnakhte 1190-1188 a.C.
- ¹⁹ O faraó rival era Ammesse (1202-1199), que parece ter sido filho de Takhare, filha de Ramsés, que, embora sem direito, usurpou o trono e reinou ao mesmo tempo que Sêti II.
- ²⁰ "Esposas de sacerdotes dos templos tinham funções nos rituais correspondentes a sua alta posição social. Famílias de sacerdotes não eram, em geral, de origem nobre, embora alguns príncipes tenham se tornado sacerdotes. Os servos dos deuses, como eram conhecidos, se trabalhassem nos templos mais importantes, recebiam benefícios materiais e gozavam de muito prestígio junto à comunidade. No Novo Reino, algumas fontes mencionam as Concubinas de Amon Re. Era o mais alto posto a que pertencia a mulher do Alto Sacerdote do Rei dos

Deuses em Karnak. Mulheres dos sacerdotes de postos inferiores, no mesmo templo, recebiam o título de Cantoras de Amon e se equiparavam às outras sacerdotisas músicas, que eram conhecidas coletivamente como Concubinas de Amon" (Lesko, 1987, p. 20).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAKOS, M. "Relações familiares em Deir el Medina", *Phoenix*, ano I. Rio de Janeiro, 1995, pp. 153-69.
- _____. *O que são os hieróglifos*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- _____. *Fatos e mitos do antigo Egito*, 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUC, 2001.
- BAKOS, M. e BARRIOS, A. *O povo da esfinge*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1999.
- BIERBRIER, M. *La confrérie des bâtisseurs de pharaon*. Paris: Éditions du Rocher, 1982.
- CERNY, Y. "The will of Naunakhte and the related documents", *Journal of Egyptian Archaeology*, 31. Londres, 1945, pp. 29-35.
- JANSSEN, J. *Village Varia*. Leiden: Nederlands Instituut Het Nabije Oosten, 1997.
- LESKO, B. *The remarkable women of ancient Egypt*. Warwick: Wolf Lithograph, 1987.
- LEVI, G. "Les usages de les biographies", *Annales ESC*, nov.-dez. 1989, pp. 1.325-36.
- LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian literature*. Berkeley: University of California Press, 1974.
- TOSI, M. e ROCCATI A. *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*. Turim: Darte Fratelli Pozzo, 1972.
- TYLDESLEY, J. *Daughters of Isis*. Londres: Penguin, 1994.
- WATTERSON, B. *Women in ancient Egypt*. Nova York: St. Martin Press, 1991.

GÊNERO E LITERATURA FICCIONAL

O CASO DO ANTIGO EGITO NO 2º MILÊNIO A.C.

*Ciro Flamarion Cardoso**

Prolegômenos

A egiptóloga Gay Robins, autora do melhor livro disponível sobre a história das mulheres no antigo Egito, recorda que esta área de estudos tem suas raízes no movimento feminista do século XX, o qual só veio a existir "[...] mediante um valor crescente atribuído ao indivíduo como entidade separada, em vez de como parte da máquina social com um lugar e uma função prescritos".¹

Em função de sua origem primeira na militância feminista, os escritos na área da história das mulheres — e mesmo na da história de gênero surgida posteriormente — comportaram às vezes posições teórico-metodológicas extremamente radicais. Assim, por exemplo, Joan Scott (1988, pp. 7-9, 176) argumentou a favor da desconstrução como estratégia política constante para os que escrevem estas modalidades de História. Independentemente da opinião que se tenha acerca dessa postura metodológica no geral, em sua aplicação esperar-se-ia coerência. Com muita frequência, entretanto, a atitude desconstrucionista aplicava-se à unidade da cultura ocidental, aos seus valores e aos seus saberes

* Professor da Universidade Federal Fluminense.

O Egito aparece, quanto a isto, como caso *sui generis* no antigo Oriente Próximo. Desde aproximadamente 2000 a.C., temos textos provenientes de um ambiente — sem dúvida restrito — de escribas cortesãos (ou próximos à corte faraônica), seus produtores e consumidores principais, não se podendo excluir a possibilidade da leitura em voz alta — que, no entanto, ignoramos se foi habitual; não cabe dúvida, porém, de que a origem dessa produção de textos foi, como aliás teria de ser em se tratando da primeira literatura *stricto sensu* do mundo, a oralidade popular dos poetas e contadores de histórias. O importante para o que estamos discutindo é que tais textos tinham por função principal uma literatura que associava o ensinamento ao lazer. Os diversos gêneros surgidos seguiam princípios do que foi chamado de *decoro* aplicável aos textos; princípios, por certo, variáveis ao longo do tempo, relativos àquilo que podia ou não ser escrito ou pictoricamente representado em cada categoria de monumento monárquico, templário ou privado, bem como nos textos literários redigidos habitualmente em papiros. Transparece nos escritos uma ideologia de corte e de exaltação à escrita e ao escriba. O autor pode ou não ser especificado, segundo certas regras: por exemplo, não o é quando põe por escrito ou combina relatos orais tradicionais, pois, para um egípcio, neste caso não existia "autoria" efetiva. Há pelo menos um texto conhecido, do século XIII ou XII a.C., que exalta a imortalidade dos autores como a única acessível aos humanos, contrapondo-a as crenças funerárias então difundidas:

O homem decai, seu corpo é pó; todo o seu parentesco pereceu. Mas um livro faz com que seja lembrado através da boca de quem o recita. Um livro é bem melhor do que uma casa (de eternidade) bem-construída, do que uma capela funerária na necrópole; melhor do que uma sólida mansão (de eternidade), do que uma estela num templo!⁶

Houve egiptólogos do século XIX e da primeira metade do século XX que se negaram a reconhecer, no Egito antigo, contos

copiados e lidos por prazer (mesmo que também contivessem mensagens didáticas), ou poesias amorosas (típicas só do Reino Novo) tomadas como tais; para eles, só poderiam ser alegorias religiosas... Mas se trata de um reducionismo já bem criticado. Hoje em dia, a maioria dos especialistas não hesita em considerar os textos literários egípcios como a socioliteratura que são, no pleno sentido do termo, e não como mera etnoliteratura.⁷

Contexto: os estudos de história das mulheres e de história de gênero concernentes ao Egito faraônico

Problemas de documentação

Antes de abordar meu tema central, tratarei de resumir os principais conhecimentos adquiridos sobre a questão da história das mulheres e da história de gênero no Egito dos faraós, limitando-me ao estritamente necessário para contextualizar a análise posterior, ao mesmo tempo tratando de raciocinar a respeito desses dados e de seu processo de obtenção.

As fontes utilizadas nos estudos que aqui interessam são de três tipos: 1) arqueológicas, isto é, relativas à cultura material; 2) escritas; 3) iconográficas: no caso egípcio convém considerar este tipo em pé de igualdade com os anteriores, devido à riqueza da iconografia que chegou até nós e à existência de especialistas de altíssimo nível. Só a partir de meados do 2º milênio a.C., ou seja, do período conhecido como Reino Novo (da XVIII à XX dinastia, aprox. 1552/50-1069 a.C.), temos uma relativa abundância, concomitantemente, de documentos dos três tipos indicados. Por tal razão, certos controles tornam-se desde então factíveis e se pode trabalhar sobre bases mais aceitáveis.

escura do que a das mulheres reflete os ideais masculinos (já que, quase sempre, os monumentos que contêm tais representações, como túmulos, estelas funerárias, estátuas, eram encomendados por homens) presentes na arte canônica egípcia sobre a divisão sexual do trabalho: as ocupações ao ar livre, no exterior da casa, são majoritárias e às vezes exclusivamente masculinas; as que ocorrem no interior de espaços cobertos podem ser tanto masculinas quanto femininas. Assim, no domínio das representações, as mulheres são muito menos frequentes que os homens em cenas relativas às atividades agrícolas e não aparecem exercendo funções artesanais que não sejam a fabricação de pão e cerveja e a fiação e tecelagem. A documentação também parece indicar que, quando convocadas à corvêia estatal, as mulheres exerciam frequentemente funções como a de preparar pães para as rações distribuídas pelos órgãos estatais ou a de serviçais. É óbvio que as reconstituições de base única ou predominantemente iconográfica são sujeitas à caução, sendo muitos os fatores culturais capazes de introduzir distorções. E é difícil imaginar que, nas aldeias camponesas e em famílias arrendatárias de pequenas parcelas de terra, as esposas não tivessem de trabalhar lado a lado com os maridos na maioria das atividades características da labuta rural.

O conjunto das informações disponíveis parece indicar, no longo período que vai do início de fontes escritas mais abundantes em meados do 3º milênio a.C. até o final do milênio seguinte, uma progressiva diminuição das oportunidades de trabalho fora de casa abertas às mulheres, em especial no que diz respeito às de maior *status*. No Reino Antigo, embora em número muito menor do que os homens, estão atestadas mulheres no desempenho de funções estatais (incluindo as sacerdotais), em posições de mando, das quais dependia o controle de bens e de mão-de-obra. A partir do Reino Médio (primeira metade do 2º milênio a.C.), tal possibilidade desaparece. Nos templos, as funções desempenhadas pelas mulheres não pertencentes à família real passam a ser invariavelmente subalternas; outrossim, o fato de que pouquíssimas mulheres,

ao longo de todo o 2º milênio a.C., recebam o qualificativo de "escribas" confirma sua ausência da burocracia do Estado.

Embora o que se acaba de dizer esteja bem documentado, é preciso notar que, mesmo no interior de suas casas, as mulheres podiam eventualmente gerar riqueza e, por vezes, controlá-la. É assim que, num documento raméssida, de 1263 a.C., segundo a cronologia curta, nos dá a conhecer um processo legal ocasionado pela compra de uma escrava por uma mulher de Tebas, Irinefert, acusada por um soldado de ter usado para efetuar o pagamento alguns bens de outra mulher sem pagar-lhe o correspondente. Seja como for, uma parte dos bens dados em troca da escrava consistiu em tecidos produzidos pela própria Irinefert; e o contexto em que esta menciona que, ao casar-se, trabalhou tecendo e cuidou de suas próprias roupas pareceria indicar que a escrava síria em questão (uma menina) foi adquirida para auxiliá-la, após treinamento, nas tarefas de fiação e tecelagem.⁹

Analogamente, em documento posterior, uma carta de 1199 a.C., segundo a cronologia curta, uma dama da cidade-harém real de Miur (Gurob), na entrada do Fayum, dirige-se ao rei Séti II para tratar do treinamento de escravas asiáticas nos trabalhos de fiação e tecelagem sob sua direção. Outros fragmentos de papiros achados em Gurob mencionam tecidos e roupas armazenados no harém e entregues como tributo ou como presente ao faraó e sua corte, configurando a existência, no interior do harém de Miur, de uma importante manufatura estatal cuja mão-de-obra e supervisão eram femininas.¹⁰ Note-se que um trabalho como o dessa supervisora não apareceria registrado entre os cargos burocráticos do Estado egípcio daquela época: as rações e outras possíveis remunerações devidas a uma dama residente num dos haréns reais por atividades relativas à fiação e à tecelagem, mesmo em grande escala, integrariam a contabilidade do harém em questão. Tecnicamente, ela estaria trabalhando "dentro de casa", embora sua atividade se exercesse numa manufatura que excedia, em muito, o que poderia ser chamado razoavelmente de artesanato doméstico.

Status jurídico das mulheres egípcias

Já é quase um lugar-comum salientar que a situação jurídica das mulheres egípcias era privilegiada em comparação com a observável nas demais civilizações antigas. Eis aqui, como exemplo, uma afirmação taxativa:

Desde os dados preservados mais antigos de que dispomos (do Reino Antigo), o *status* formal legal das mulheres egípcias (solteiras, casadas, divorciadas ou viúvas) era idêntico ao dos homens egípcios. [...] No domínio legal [...], tanto mulheres quanto homens podiam agir por si mesmos e eram responsáveis por suas ações.¹¹

Não há como contestar essa opinião no campo formal da expectativa de direitos e deveres. A mulher egípcia era, sem dúvida, *sui juris*. Entretanto, por um lado, vimos já que o *status* e as expectativas profissionais das mulheres do antigo Egito sofreram, no conjunto, um decréscimo entre o 3º e o 2º milênios a.C., por mais ajustes e correções que sejam feitos ao quadro geral. Por outro lado, diversos autores salientaram que uma coisa é a expectativa, mesmo a oficialmente estabelecida e reconhecida, de igualdade jurídica; outra, é a possibilidade de exercê-la.

Bernadette Menu (1989, pp. 3-25), por exemplo, enxerga altos e baixos na condição feminina, correlacionando-os com as fases de centralização monárquica — períodos em que a situação feminina era melhor — e as de descentralização: nestas últimas, com o afrouxamento dos controles estatais e um exercício do poder mais regional ou local (centrado no *nomo*, na cidade, na aldeia ou no templo), pioraria tal situação. Analogamente, Eugene Cruz-Urbe sublinha que, apesar de ser indiscutível o direito das mulheres do antigo Egito a ter e transmitir propriedade por si mesmas, ainda quando fossem casadas, nos poucos casos em que algum cômputo é possível, só numa minoria de propriedades

ou transações aparecem mulheres como detentoras, testadoras, vendedoras etc. (por exemplo, no cadastro de terras do Egito Médio contido no Papiro Wilbour, do século XII a.C., somente 8% das parcelas listadas estão em poder de mulheres). O autor também é de opinião que, mesmo assim, as transações envolvendo mulheres davam lugar com frequência relativamente maior a documentos escritos, por serem pouco habituais, enquanto muitas transações que envolvessem só homens se faziam sem dificuldade de forma unicamente oral, diante de testemunhas. Em suma, “enquanto o papel legal das mulheres no antigo Egito era mais ou menos idêntico ao dos homens, os dados que sobrevivem sugerem que as mulheres nem sempre eram capazes de exercer tais direitos”.

A partir de uns poucos exemplos, certos egiptólogos achavam que a administração dos bens tanto da esposa quanto do marido, apesar de tais bens permanecerem distintos, se fizesse, em comunidade, pelo cônjuge do sexo masculino (que, entretanto, deveria levar em conta as instruções de sua esposa no tocante aos bens específicos desta). Segundo Bernadette Menu (1967, p. 53), isto se daria conforme as estruturas do direito egípcio, tendentes, em matéria econômica, a constituir universalidades *de facto*. No entanto, as bases documentais dessa opinião são insuficientes para uma generalização.¹²

Casamento, família e herança

O casamento, no antigo Egito, não era sacramentado por nenhuma sanção ritual ou administrativa. Tratava-se de um ato social, selado por festividades que envolviam as famílias dos nubentes e seus amigos: uma comunidade estritamente local. O matrimônio tinha natureza secular; seu caráter intrínseco não era jurídico. Isto foi assim em todos os períodos — as tentativas de encontrar um casamento de base legal no Reino Novo fracassaram e não resistiram aos argumentos da crítica. Recentemente,

Christopher Eyre demonstrou que as mesmas características se estendiam ao comportamento conjugal, assunto privado dos cônjuges em que o Estado só intervinha, ao tratar de manter a ordem pública, em nome da limitação da vingança privada em casos de adultério, por exemplo.¹³

O casamento, se não era, em si, ato jurídico, comportava, no entanto, consequências econômicas e jurídicas essenciais, ligadas a questões como legitimidade, herança e sucessão: incluindo, em muitas épocas, a sucessão do pai pelo filho nos cargos e prebendas, dada a forte tendência à hereditariedade que se impôs com frequência.

Algumas das discussões e divergências têm-se manifestado acerca de questões como a poligamia e o casamento consanguíneo.

No passado, admitia-se que, enquanto o rei podia ter várias esposas, além de concubinas — daí a noção de um harém real —, e desposar suas irmãs, tal não ocorria com os seus súditos, para os quais a regra era a monogamia, sendo, por sua vez, o casamento consanguíneo muito raro antes do período greco-romano. A pesquisa não abalou a percepção anterior das regras para o casamento consanguíneo: corriqueiro e mesmo preferencial para os faraós, raramente ocorria entre as pessoas comuns e, ao ocorrer, limitava-se a meios-irmãos e meias-irmãs. Em 490 matrimônios, na fase que vai de fins do 3º milênio a.C. até fins do 2º, Jaroslav Cerný só achou dois casos desses. É frequente, porém, que se leiam afirmações de serem muito mais usuais os casamentos entre tios e sobrinhas, e entre primos. Na XVIII dinastia, Sheila Whale não comprovou isso em sua pesquisa: achou, no entanto, muitos exemplos do casamento de um viúvo com sua cunhada; encontrou, outrossim, uns poucos casos prováveis de poligamia.

Hoje, muitos autores negam a poligamia dos reis nos períodos anteriores ao Reino Novo, alegando erros de tradução do vocabulário antes entendido como referente a um harém real.

O assunto permanece controverso. No tocante às famílias não reais, a opinião evoluiu: provou-se a ocorrência, relativamente rara, no entanto, da poligamia entre altos funcionários do 3º milênio a.C. e mesmo posteriormente. Pareceria que foram, sobretudo, os aspectos econômicos que limitaram a sua incidência. Por outro lado, tem-se a impressão de que tal incidência diminuiu a partir do Reino Médio. A possibilidade de um homem manter em sua casa uma concubina, no entanto, sempre foi socialmente aceita.¹⁴

O marido tinha obrigação de sustentar sua esposa: de obrigação ética, que aparece desde o 3º milênio a.C. em textos sapienciais, isso parece ter passado sem demora ao direito consuetudinário, mas só na segunda metade do 1º milênio a.C., ao direito formal. Se os novos esposos fossem pessoas de posses, estabelecia-se um documento escrito que dispunha sobre o haver matrimonial; mas só se conhecem tais provisões em detalhe para o 1º milênio a.C. A mulher podia testar, contratar, agir em justiça, administrar a herança dos filhos quando viúva, gerir os bens familiares na ausência do marido.

O fato de ter a mulher a possibilidade de deter bens e deles dispor mesmo quando casada parece ter influído tanto no divórcio quanto na sucessão. Embora o divórcio não apareça indiscutivelmente documentado em textos anteriores ao 1º milênio a.C., a capacidade jurídica da mulher casada dá a impressão de ser incompatível com um regime de ruptura dos laços conjugais só por repúdio ao marido. Acredita-se que o divórcio, mesmo antes do período mais bem documentado, tenha sido limitado em sua incidência pelas pesadas compensações econômicas à parte repudiada que envolvia. Também se crê que sua iniciativa pudesse ser tanto masculina quanto feminina. Alguns autores acham que era preciso que transcorresse algum tempo após o início da coabitação para que um casamento se tornasse de todo válido, ou juridicamente eficaz, em seus efeitos.

Quanto à herança, na medida em que tanto o marido quanto a mulher podiam ter bens próprios — além de um haver

matrimonial conjunto estabelecido por contrato —, os filhos sobreviventes herdavam tanto do pai quanto da mãe, recolhendo imediatamente os bens à morte de cada um. Se fossem menores, a mãe, à morte do marido, geria a fortuna familiar em proveito dos filhos. Os cônjuges em princípio não herdavam um do outro, mas recuperavam a sua parte do haver matrimonial (ficando a parte do cônjuge morto reservada aos filhos). No caso de não haver filhos, a herança ia para os irmãos e irmãs da pessoa falecida; à falta deles, para os pais; não havendo parentes, para quem custeasse os funerais. Eventualmente, não havendo filhos, o marido podia adotar a esposa como "filha", para que dele pudesse herdar — a documentação a respeito é só do 1º milênio a.C., e não se conhece exemplo algum de uma esposa adotando o marido como "filho" em circunstâncias similares.

Os filhos e filhas herdavam em igualdade de condições, a não ser que, em vida, o pai, ou a mãe, tivesse disposto a matéria segundo outras bases. Em certos períodos, houve uma preferência por deixar os bens indivisos, administrados pelo irmão mais velho em proveito de todos, no sentido de não pulverizar o patrimônio familiar e, portanto, seus rendimentos; mas, ao ocorrer, isso dependeria sempre de disposições *ad hoc*. Enquanto vivos, os pais poderiam dispor de seus haveres — com exceção do haver matrimonial, separado dos outros bens — livremente, através de atos unilaterais de disposição revogáveis (*imyt per*), que funcionavam, na prática, seja como doações *intervivos*, seja como testamentos. Desse modo era possível deserdar filhos, estabelecer cotas diferentes de herança para cada um deles ou passar bens para o cônjuge. Em caso de divórcio, a partilha era imediata.

Alguns autores acham que o título habitual da mulher casada, *nebet-per*, que se traduz como "senhora da casa" ou simplesmente "dona de casa", indicava o seu papel central na transmissão da legitimidade e, em função disto, da possibilidade de herdar que tinham os filhos legítimos. É verdade, também, que freqüentemente o dote de uma esposa incluía uma casa. Sendo

verdadeiro o papel atribuído à mãe no sentido indicado, isto poderia explicar que, nas estelas funerárias do Reino Médio, o morto fosse quase sempre designado como "nascido da dona de casa Fulana" — ainda que, ao contrário do que às vezes se afirma, a filiação fosse basicamente patrilinear no antigo Egito.

O direito egípcio continha disposições que salvaguardavam a solidariedade familiar no domínio das obrigações. Note-se que a indivisão dos bens, bastante comum, não implicava qualquer forma de família extensa no sentido antropológico do termo. Predominava no Egito a família nuclear ou conjugal. Embora, para os egípcios, os mortos continuassem a fazer parte da família, esta, em outro plano, era efêmera: os filhos, ao casar-se, fundavam cada um sua própria casa, enquanto as filhas entravam na casa então fundada pelos respectivos maridos. O caráter nuclear da família é confirmado pela pobreza do vocabulário egípcio relativo ao parentesco, o qual só inclui os graus imediatos.

A adoção não é comprovada nos documentos antes do século XV a.C., o que não quer dizer que não existisse — provavelmente se fez por muito tempo sem dar lugar a um escrito, embora diante de testemunhas. Embora o filho, em especial o ainda dependente, tivesse obrigações para com seu pai, incluindo a de trabalhar para ele, e os filhos em geral deveriam sustentar os pais na velhice, inexistia uma *potestas* inexorável à maneira romana primitiva que se exercesse sobre a criança ou o adolescente.¹⁵

A respeito da sexualidade no antigo Egito

Em 1975, reuniu-se no Cairo um simpósio sobre a História, as fontes e os métodos de pesquisa no tocante aos estudos egíptológicos. Algumas das comunicações então apresentadas foram reunidas num volume sobre egiptologia e as ciências sociais, publicado em 1979. Nele, o tema das relações entre egiptologia e

antropologia foi tratado pelo antropólogo e arqueólogo Bruce Trigger. Sua idéia central é que os egiptólogos usam muito menos os conceitos e as abordagens antropológicos do que, por exemplo, os assiriólogos. Uma das razões de tal estado de coisas seria uma preocupação muito maior dos especialistas no Egito dos faraós com o conteúdo e as relações internas de conjuntos de fontes (textos, monumentos, artefatos) que escolhem estudar do que com o contexto; interessam-se menos ainda por comparações ou generalizações que ultrapassem as fronteiras de sua disciplina específica. Mesmo no interior da egiptologia, quase sempre abordam facetas diversas da civilização do antigo Egito de forma isolada, explicitando raramente idéias mais gerais sobre a sociedade ou a cultura, o que os leva com frequência a um extremo descuido no uso de conceitos e, mesmo, a anacronismos e idealizações flagrantes.¹⁶

Passadas mais de duas décadas desde quando Trigger escrevia, a situação já é diferente em alguns setores, por exemplo, a história econômica do antigo Egito, sacudida por uma polêmica entre partidários e opositores de Polanyi.¹⁷ Vimos nas páginas anteriores que, em parte sob o impulso do movimento feminista em ambientes universitários, também se desenvolveram até certo ponto os estudos de história da mulher e, em menor medida, de história de gênero, em certos casos atentos a possíveis contribuições teórico-metodológicas das ciências sociais.

O mesmo não ocorreu, entretanto, quanto aos estudos da sexualidade. O livro mais específico disponível a respeito é metodologicamente inaceitável em seu tratamento indiscriminado e acrítico da documentação, por exemplo, ao efetuar amplo uso de Heródoto, fonte tardia, como se suas afirmações fossem válidas para todos os períodos do Egito faraônico.¹⁸

Sendo-me necessárias algumas considerações acerca do tema com o fito de contextualizar certas passagens dos textos literários que serão analisados, limitar-me-ei a observações gerais.

Relativo à iconografia, há um contraste no que tange às relações sexuais como tema, entre a arte canônica ou oficial e a

arte "popular", isto é, feita fora do controle institucional do Estado — embora, desta última, tenham-se conservado pouquíssimos exemplares. Na arte canônica, a representação direta de relações sexuais é extremamente rara, embora na escrita hieroglífica signos como o de um pênis ereto ejaculando fossem corriqueiros e, ao que tudo indica, não chamassem a atenção especialmente. O mesmo pode ser dito das figurações de divindades itifálicas e em amuletos fálicos de intenção apotropaica. Nas ilustrações das teogamias imaginadas no Reino Novo para fundamentar o nascimento divino de Hatshepsut, Amenhotep III e Ramsés II, em momento algum aparecem as relações carnavais propriamente ditas do deus Amon Ra com a rainha que dará à luz o futuro faraó. Em contraste, até onde possamos julgar a partir do parco material que permanece disponível, no contexto não canônico (papiro de Turim que retrata as aventuras eróticas de um sacerdote com uma prostituta num bordel, *graffiti*, cenas desenhadas em placas calcárias lisas por artesãos reais em seu tempo livre, a representação explícita de temas abertamente sexuais era freqüente, pelo menos a partir do Reino Novo.¹⁹

Conhecemos uma gama bastante extensa de terminologia explícita egípcia relativa a assuntos sexuais. Ela nos vem, entretanto, de fontes administrativas e judiciárias, muito mais raramente de textos literários *stricto sensu*. Nestes últimos, no período aqui considerado, as situações sexuais ficam claramente configuradas, sem ambigüidade, mas os atos mesmos não são habitualmente descritos e o modo de aludir ao assunto é quase sempre mediante expressões indiretas. Assim, como nos textos bíblicos, "conhecer" alguém pode significar, em egípcio, manter relações sexuais com dada pessoa. Vejamos alguns exemplos. No conto *Verdade e Mentira*, contido no papiro Chester Beatty II (British Museum 10.682), da XIX dinastia (passagem 4,3-4,5), minha tradução seria a seguinte: "[Quando a dama] o viu, ela o desejou muitíssimo, tendo notado que ele era belo em todo o seu corpo. Ele deitou-se com ela durante a noite e a conheceu em

conhecimento de varão [lit. de guerreiro]. E ela engravidou aquela noite de um menininho".

Note-se o detalhe que soa extremamente machista, pelo menos para nós, na atualidade, de designar o varão com palavra que significa guerreiro, soldado. Veremos, ao comentar a literatura de ficção, que a figura positiva de homem, seja ele o rei ou um representante dos grupos dominantes, com frequência inclui conotações de força física, proezas em combates singulares e sucesso na guerra. Note-se também que, em forma inversa, os covardes são tratados frequentemente de "mulheres".

Já no conto satírico *As contendas de Hórus e Sétí*, também de época raméssida (papiro Chester Beatty I, do século XII a.C.), que pode ser uma peça de teatro, o qual contém fortes elementos de literatura popular detectáveis na linguagem, a descrição — neste caso de uma tentativa de ato homoerótico de Sétí em relação a Hórus — começa de forma corrente, com uma das expressões que indicam indiretamente uma situação sexual ("passar um dia [ou um tempo] feliz"), tornando-se, porém, muito mais direta e crua a seguir, de modo bem pouco habitual (passagem 11,1-11,4):

Então Sétí disse a Hórus: "Vem, passemos [lit. façamos para nós] um dia feliz em minha casa". Hórus lhe respondeu: "Sim, farei isso mesmo [lit. - Eu farei, eis que eu farei, eu farei]". Ao cair a noite, preparou-se-lhes um leito e ambos se deitaram. Então, durante a noite, Sétí fez endurecer o seu pênis e o introduziu entre as coxas de Hórus. Hórus, então, enfiou suas mãos entre as coxas e recolheu o sêmen de Sétí.

O contexto dessa passagem é que os deuses do tribunal que julga os direitos relativos de Hórus e Sétí ao trono de Osíris, cansados das contendas de ambos, haviam-lhes sugerido que fizessem as pazes, comendo e bebendo juntos — injunção reinterpretada por Sétí no sentido homoerótico, sem que o ingênuo Hórus (assim o mostra o tempo todo o texto) se desse conta, até o último momento, de suas intenções. Quando, a seguir, Sétí, pensando

ter possuído Hórus, quis usar contra este tal fato, a expressão que usou diante do tribunal foi (passagem 12,2-12,3): "Fazei com que me seja dada a função de governante (vida, prosperidade, saúde!), pois, no tocante a Hórus que aqui está, eu fiz um trabalho de varão [lit. de soldado] contra ele".

Este episódio pode conduzir-nos a uma questão específica: como se manifestava a literatura egípcia — escrita por e para membros da profissão privilegiada de escriba — sobre as relações homoeróticas? Entre mulheres, estas não eram percebidas como objeto possível de discurso: as duas ou três ocorrências tardias que poderiam ser citadas permitem interpretações diferentes. Já o homoerotismo masculino aparece, embora em textos pouco numerosos, sendo invariavelmente condenado. A referência mais explícita a este assunto está no texto sapiencial "Ensinamentos de Ptahhotep", muito influente durante todo o 2º milênio a.C., mas cuja data é incerta: o texto procede, teoricamente, de um vizir do 3º milênio a.C., que nele assume o papel de autor, mas muitos egiptólogos o atribuem ao século XX a.C. (o que é provável, já que, na forma em que o temos, sua linguagem é o egípcio médio dessa época), ou mesmo, improvavelmente, a um período um pouco mais tardio. Em sua máxima 32 (passagem 14,4), lemos:

Não copules com um rapaz efeminado [lit. um rapaz-mulher]. Aprende [lit. Sabe para ti] que aquilo que é ilícito matará a sua sede [lit. será como água para seu coração]: [mas] aquilo que está em seu ventre jamais se acalmará [deste modo]. Que ele não passe a noite fazendo o que é ilícito: [assim é que] ele se acalmará, depois de ter enfrentado [lit. ferido] o seu desejo [lit. coração].²⁰

"Copular" é, aqui, em egípcio, o verbo *nek*, cuja raiz ainda existe em árabe e era termo utilizado em textos jurídicos com alguma frequência. Esta máxima é *sui generis* no contexto dos *Ensinamentos de Ptahhotep*. O destinatário deste texto sapiencial é o filho do vizir, portanto um homem da alta elite faraônica. Ora,

embora a máxima comece, como as outras, por dirigir-se a tal destinatário, a seguir passa a referir-se exclusivamente aos efeitos da ação, condenada para o rapaz efeminado (o segundo determinativo utilizado mostra tratar-se de um adolescente: em egípcio a expressão é *hemet-khered*, aproximadamente "um rapaz que é [como] uma mulher"), e não para o nobre da corte que cometesse o ato de possuir o adolescente em questão. E, ao tratar desses efeitos, em forma única nos escritos egípcios, que eu saiba, atribui a propensão homoerótica do parceiro passivo a uma causa natural, fisiológica ("aquilo que está em seu ventre"). Quanto à razão da condenação sistemática das relações homoeróticas, tratarei disso ao comentar textos ficcionais em que o tema aparece. É bom esclarecer desde já, no entanto, que não se trata de uma noção de "pecado" à maneira cristã, coisa de todo estranha à visão de mundo egípcia.

Construção do feminino e do masculino na literatura ficcional egípcia, do Reino Médio ao Reino Novo (séculos XX-XI a.C.)

A literatura egípcia: origens e características principais

Abordarei, com o objetivo específico de estudar a construção do masculino e do feminino, alguns textos literários egípcios do 2º milênio a.C., escolhidos dentre aqueles que possuam uma estrutura narrativa ou, pelo menos, incluam uma moldura narrativa.

Ao tratar do surgimento da literatura *stricto sensu* no antigo Egito, é preciso levar em conta a trajetória da língua e dos textos ao longo do 3º milênio a.C. e no início do milênio seguinte, caracterizada:

- 1) pelo desenvolvimento da escrita, de início capaz unicamente de registrar legendas de figuras e textos curtos, como se nota,

por exemplo, nas tumbas das quatro primeiras dinastias, até tornar-se um instrumento maleável, permitindo, a partir do final da V dinastia, por volta do século XXIV a.C., o surgimento de textos narrativos crescentemente sofisticados e longos, e também a fixação por escrito da literatura funerária monárquica conhecida como *Textos das pirâmides*;

- 2) pela concentração, seguida de desconcentração, no que se refere à produção e ao uso de textos e imagens.

Quanto ao primeiro item, é preciso recordar que não se trata, no caso egípcio, como no da baixa Mesopotâmia, da geração de mais um sistema de escrita, mas da *invenção* da escrita como tal. Não é, portanto, surpreendente que, de início, só apareçam textos curtos e de pouca sofisticação, num período em que o que existia era, nas palavras de Alessandro Roccati, "uma língua literária em formação". Mas a expressão talvez seja insuficiente. Quando a literatura surge em forma plena no século XX a.C., alguns de seus traços demonstram uma longa trajetória anterior no campo da literatura oral, além do desenvolvimento de uma linguagem gramaticalmente sofisticada e de técnicas narrativas escritas nas autobiografias funerárias dos funcionários a partir de fins da V dinastia. O problema era mais, ao que parece, da limitação da escrita como instrumento, na fixação de textos relativamente longos e complexos, e isto por vários séculos. Tal problema já estava próximo de uma solução por volta do século XXIV a.C., época em que começam as autobiografias e também as inscrições dos encantamentos funerários nas pirâmides. E as autobiografias da VI dinastia são, já, bem mais longas e sofisticadas que as da dinastia anterior.²¹

John Baines mostrou que, no Reino Antigo (2649-2134 a.C.), sob as dinastias III a VIII, não há exemplos de um uso da escrita e dos textos fora do estreito círculo dos grupos dirigentes. No auge da IV dinastia, a restrição socialmente estratificada da escrita e da decoração fazia parte de um controle político exercido pelo governo faraônico. Baines qualifica aquela restrição de

repressiva: segundo sua análise, era-o pelo fato de procurar tornar um recurso escasso ainda mais escasso. Refere-se à concentração excessiva na corte, e no interior desta, no rei e no seu séquito imediato; e baseia sua análise tanto nas características e usos sociais da escrita, dos textos e da iconografia quanto no registro arqueológico. Demonstra perceber-se a concentração mencionada, por exemplo e sobretudo, nos monumentos funerários. Às grandiosas pirâmides reais e às tumbas muito menores, mas suntuosas, dos cortesãos, situadas à volta daquelas, opõe-se a ausência quase absoluta tanto de tumbas provinciais ricas quanto até mesmo de tumbas simples. Em outras palavras, a capital, Mênfis, e sua região estavam sorvendo enorme parcela da riqueza de todo o Egito.

A partir da V dinastia, entretanto, reaparecem nos *nomos* cemitérios com enterros simples e contendo igualmente tumbas ricas, já que a elite então era enterrada em sua região de origem; concomitantemente, o uso da escrita e da decoração pictórica funerária se amplia nos sepulcros das pessoas mais importantes. Os monumentos reais eram ainda imponentes, mas sem comparação possível com os da IV dinastia. No sistema de administração, em contraste com a entrega dos cargos centrais e provinciais decisivos a parentes do rei, dá-se a formação progressiva de uma verdadeira burocracia estatal. Nesta ordem de idéias, o Primeiro Período Intermediário, que separa o Reino Antigo do Reino Médio, apareceria simplesmente como a exacerbação da reação anticentralizadora iniciada muito antes, a qual consolidou a função de nomarca e, por conseguinte, a existência de importantes famílias provinciais. Que uma interpretação deste tipo deva conter pelo menos uma parcela de verdade, mostra-o a dificuldade que houve em reverter, posteriormente, a tendência à dispersão de poderes e recursos.²²

Voltando a Baines, um dos aspectos da desconcentração foi a progressiva extensão da escrita e dos textos, de início sem sair, ainda, dos grupos dirigentes (mas estes agora aparecem muito ampliados, na corte como nas províncias). Acha o autor

que tal difusão, se bem que limitada, liga-se a que, quando a escrita tornou-se gradualmente capaz de permitir a redação de textos extensos, desde o final da V dinastia, "adquiriu um potencial adicional que não poderia ser tão eficazmente controlado, do mesmo modo que os exageros contemporâneos de centralização não poderiam ser mantidos".²³ Com o Primeiro Período Intermediário, terminado por volta de 2023 a.C., a extensão social do acesso à escrita e aos textos se tornou mais ampla, ultrapassando pela primeira vez, embora muito limitadamente, o grupo dominante central e provincial.

Sem os dois processos mencionados — o de uma língua escrita que se torna crescentemente capaz de gerar textos longos e complexos e o da mencionada desconcentração social da escrita e dos textos — seria impensável a emergência de uma verdadeira literatura (uma socioliteratura) no Egito do século XX a.C., sob a XII dinastia inicial.

O êxito da literatura que emergiu no Egito por volta de 2000 a.C. e nos séculos imediatamente subseqüentes foi grande, provavelmente porque as obras dos escribas fundadores (os quais, por sua vez, buscavam apoiar-se em nomes ainda mais antigos, por vezes míticos) iniciaram uma tradição *de ensino* durável, sendo tais textos copiados e recopiados nas escolas de escribas ao longo dos séculos. O *Conto de Sanehet* e os *Ensinamentos de Ptahhotep* parecem ter sido os escritos de maior sucesso.²⁴

A origem e o funcionamento da literatura de ficção, bem como suas múltiplas vinculações de linguagem e de conteúdo com todos os outros gêneros literários existentes no início do Reino Médio, confirmam esta opinião de Christopher Eyre:

[...] o crucial [...] é a unidade da criação literária no Reino Médio. É possível imaginar um grupo limitado de "autores", usando um repertório literário comum para criar todos os gêneros: inscrições comemorativas, autobiografia, hino, ensinamento, texto sapiencial, propaganda, lamento, narrativa. Estas distinções, no entanto, não são significa-

tivas no tocante à forma que os textos assumem, já que eles mostram uma comunidade de conceitos, fraseologia, estilo e padrões métricos que fala de uma comunidade de características básicas e de propósito na composição e na audiência.²⁵

A "desconcentração" textual de que fala Baines foi condição *sine qua non* para que surgisse uma literatura *stricto sensu* no Egito. Mas tratava-se, sem dúvida, de uma literatura ainda muito típica de uma civilização centrada na corte real e de uma sociedade em que o acesso à leitura e aos textos era bastante restrito. Ao longo do 2º milênio a.C., ela especializou mais os gêneros literários e perdeu em parte — limitadamente — o seu extremo elitismo original. Mas é preciso recordar que só uma ínfima minoria da população, que não há como calcular, mas muitos autores estimam em 1% ou menos, podia ler e escrever (e, no interior dessa minoria, havia pouquíssimas mulheres).

A construção literária do feminino: Maat, Ísis e Hâtor

Se bem que houvesse um pequeno número de mulheres escribas, não existe um único texto literário do Egito faraônico que possa ser atribuído a uma mulher. Assim, trata-se de uma construção de figuras femininas numa literatura feita por homens e para homens.

Escrevi, certa vez, parafraseando Claude Lévi-Strauss em suas considerações sobre o totemismo, que os deuses egípcios eram bons para pensar. Com efeito, o raciocínio egípcio partia com frequência, em suas categorizações de qualquer tema, da assimilação de aspectos deste último a atributos dos deuses e deusas e a passagens de seus mitos específicos. Tal raciocínio, no contexto da visão de mundo fortemente monista do antigo Egito, operava mediante pares de oposições complementares, tendentes a reconciliar-se, a resolver-se numa síntese unitária.

Tanto o que interessa à construção do feminino quanto à do masculino na ficção egípcia, uma dessas oposições é aquela que contrasta a noção de justiça-verdade-equilíbrio-medida, corporificada na deusa Maat, filha do deus solar Ra, à noção oposta, em egípcio *betá*, uma palavra muitas vezes erroneamente traduzida como "pecado", mas que de fato tem seu campo semântico ligado a noções como desobediência, desafio, insolência, rebeldia, pelo qual sua tradução deveria ser algo como "infração da norma" ou "ato errôneo".²⁶ *Betá* é tudo aquilo que favorece a volta do caos: empurrado para as beiradas do mundo organizado quando da criação, ele não foi eliminado e ameaça constantemente invadir o cosmo, fazendo-o retornar à desorganização ou indiferenciação anterior à intervenção do demiurgo criador.

Num mundo — e numa literatura — de homens e para homens, a Maat das mulheres é, em primeiro lugar, o que poderia ser chamado de paradigma de Ísis, a deusa cujos atributos e cuja participação no mito de Osíris configuravam essencialmente como esposa e mãe. Já a deusa Hâtor, a cujo culto muitas vezes se vinculavam as damas de alta alcúrnica, no 3º milênio a.C., em funções sacerdotais, mais tarde, em situações menos elevadas, a uma Ísis monocórdia (pelo menos no contexto de símbolo habitual do feminino. Ísis era também uma grande mágica cujos poderes podiam ser ameaçadores, mas tal aspecto só foi explorado tardiamente na ficção, fora do período coberto por este artigo) opunha-se uma personalidade dual: representando o amor carnal, a beleza feminina, a amabilidade da mulher, Hâtor configurava-se como personagem altamente desejável e a qual muitos papéis considerados positivos estavam reservados (incluindo-se o de acolher os mortos à necrópole). No entanto, além do desejo carnal ser considerado potencialmente negativo fora dos laços conjugais, portanto fator de possível desordem, Hâtor era também uma das encarnações do olho de Ra e, como tal, tinha um aspecto terrível, ameaçador, predador: num contexto adequado, esse seu lado podia tornar-se instrumento de justiça e restabelecimento da ordem (cósmica ou social),

mas em outras situações assinalava ou simbolizava o excesso, a desordem, o caos. O paradigma de Hátor, ao moldar as mulheres da ficção, era, portanto, ambíguo. Por isso mesmo, tinha possibilidades dramáticas maiores do que o paradigma de Ísis.

Nos contos egípcios do 2º milênio a.C., as mulheres semelhantes a Ísis — esposas e mães — são sempre positivas. Vejamos, em primeiro lugar, alguns exemplos do Reino Médio, ou seja, da primeira metade do milênio em questão. No *Conto do naufrago* ou *A ilha da serpente*, uma aventura vivida em boa parte numa mítica ilha do país maravilhoso de Punt, a mulher só aparece em forma abstrata, sem nenhuma precisão. Mas se trata de um paradigma de Ísis, vinculado estreitamente à imagem da felicidade familiar. A serpente divina, único habitante daquela ilha mágica a qual acolhe o naufrago egípcio, diz-lhe que abraçar os filhos, beijar a própria esposa e rever a sua casa "é melhor do que qualquer outra coisa" (passagem das linhas 133-134), e que tal lhe acontecerá se seu coração for forte.²⁷ Solidamente ancorada no paradigma de Ísis está, igualmente, a esposa do camponês do oásis que se dirige ao vale do Nilo para negociar, em *O camponês eloquente*, um texto sapiencial que contém uma moldura narrativa. No início, o camponês em questão, chamado Khuinepu, ao dirigir-se ao Egito carregado de produtos de seu oásis para vender em troca de alimentos, solicita à sua esposa Meryt que lhe dê certa quantidade de cevada, transformada em pães e cerveja, para sua alimentação durante a viagem, assinalando que restará em casa comida suficiente para ela e as crianças. Meryt aparece, então, na qualidade e nas funções de *nebet-per*, esposa, dona e administradora de sua casa (passagem R 1, 1-1,6).²⁸ Mencionemos ainda Ruddjedet, esposa de um sacerdote de Ra de Heliópolis, no anexo ao último dos contos reunidos num conjunto conhecido como *O rei Khufu e os mágicos*: uma vez, tendo dado à luz trigêmeos gerados na verdade pelo deus solar (destinados a dar início à V dinastia), após cumprir o período de purificação pós-parto de 14 dias, seu primeiro cuidado consistiu em verificar o estado da casa em matéria de provisões: ao constatar a falta de cevada para fabricação de cer-

veja, trata de achar uma solução para tal problema (passagem 11,18-11, 26).²⁹

Passando a buscar exemplos do paradigma de Ísis na construção de imagens ficcionais femininas agora no Reino Novo (segunda metade do 2º milênio a.C.), temos um caso interessante no conto *Os dois irmãos*. Interessante porque a esposa do irmão mais velho, Inepu (Anúbis), é de início imaginada por este — e por seu irmão mais novo, Bata — como modelo de esposa, portanto integrada ao que estamos chamando de paradigma de Ísis, mesmo que, adiante na narrativa, revele-se como representante do lado negativo do paradigma de Hátor. Os dois irmãos estavam arando, mas acabaram-se as sementes. Assim, Inepu envia Bata à casa da fazenda para buscar sacos de cereal: lá chegando, é à sua cunhada que ele se dirige para consegui-los, já que, como dona de casa, cabe-lhe administrar o celeiro da residência. O próprio fato de achá-la penteando o cabelo em lugar de cuidar dos negócios domésticos e, em seguida, de ela ordenar que ele mesmo vá sozinho buscar as sementes, negligenciando assim sua função de controlar o celeiro, são os indícios que, primeiro, começam a designá-la como mulher *não* pertencente, afinal de contas, ao paradigma de Ísis. Significativamente, quando o cunhado, por razões que veremos alhures, exproba à mulher a sua conduta, apresenta-se em sua fala como uma espécie de filho adotivo de seu irmão mais velho, pelo qual ela *deveria* agir para com ele como se fosse sua mãe (passagens 2,9-3,2 e 3,9-3,10).³⁰ Exemplo diferente é o da princesa síria com que se casa um príncipe egípcio, no conto *O príncipe predestinado*, o qual nos chegou sem sua parte final: na tradição de uma verdadeira esposa isíaca, trata, passo a passo, de garantir energicamente que as mortes alternativas preditas para seu marido pelas "sete Hátors" (fixadoras do destino dos recém-nascidos) — que ele morreria por obra de um crocodilo, uma serpente ou um cão — não se cumpram (as passagens pertinentes começam em 7,5, quando o príncipe revela à esposa as previsões feitas quando de seu nascimento).³¹ Temos neste caso uma heroína literária dotada de personalidade,

iniciativa e astúcia, que superam, em muito, as das mulheres da ficção do Reino Médio pertencentes ao paradigma de Ísis: um dos sinais dos progressos feitos ao longo do milênio no caminho de uma maior individualidade. Isto se confirma pelo fato de ter desposado o príncipe dobrando a vontade do pai, que não queria dá-la a um plebeu (posto que o rapaz havia ocultado sua verdadeira origem): em duas ocasiões, por suas ameaças de matar-se, conseguiu contornar decisões do rei sírio contra o pretendente.

Voltando-nos para o paradigma de Hátor, em seu lado positivo primeiramente, o primeiro exemplo — e o mais ilustre — é, no século XX a.C., a esposa do faraó Senusret I tal como aparece no *Conto de Sanehet*. Trata-se de um texto de ficção que, a julgar pelo número de cópias que se conservaram, foi o mais popular de todos (e durante quase um milênio). Neferu, a rainha — irmã e esposa do faraó reinante — é assimilada, em menções *in absentia*, à deusa celeste, Nut (B 172-173, 185, 270-272). Isto é adequado, posto que esta deusa recebe o Sol a cada tarde e o dá à luz a cada manhã: ora, o rei egípcio tem forte caráter solar. No entanto, o episódio em que intervém pessoalmente, em conjunto com as princesas reais, é muito mais importante — e é hatórico. Sanehet, que deixou o Egito e se tornou chefe tribal na Palestina, ao voltar ao seu país tem de ser ritualmente reintegrado. Tal se efetua por um cântico das princesas, acompanhado do sacudir de colares *menat*, chocalhos e sistros, instrumentos típicos do culto de Hátor. E, no texto do cântico — uma petição ao rei em favor de Sanehet de forte conotação mítica —, a rainha é assimilada diretamente à deusa Hátor, num contexto que menciona também as coroas do Alto e Baixo Egito e sua união na pessoa do faraó: a deusa, em sua *persona* como encarnação do olho solar, bem como as duas coroas, que remetem ao rei como mantenedor de Maat, têm papel essencial na redução do caos em qualquer de seus aspectos. Em resposta a esse cântico é que o rei reintegra oficialmente Sanehet à corte e às suas funções (B 268-281).³²

Personagens hatóricas secundárias de conotação positiva aparecem igualmente no segundo e no último episódio, este já mencionado antes, de *O rei Khufu e os mágicos*. No segundo conto da coletânea, o rei Snefru, soberano da IV dinastia, entediado, organiza, para divertir-se, um passeio de barco em que as remadoras são uma vintena de jovens mulheres sumariamente vestidas. Incidentalmente, ficaria difícil definir o que seriam tais mulheres — “todas as belezas do interior do teu palácio” (5,3), como as chama o sacerdote-leitor Djadjaemankh ao sugerir ao rei tal passeio — caso estivessem certos os egiptólogos que negam a existência do harém real antes do Reino Novo. O contexto em que aparecem, bem como o capricho de uma das chefes de equipe, que interrompe por um detalhe fútil o passeio por algum tempo, são claramente ligados à esfera de atuação da deusa Hátor (5,1-5,24). No último episódio da coletânea aparece outra equipe tipicamente hatórica: uma *troupe* de bailarinas ambulantes que são também parteiras (duas das profissões correntemente exercidas por mulheres no antigo Egito), sendo sua vinculação com Hátor mostrada graficamente por estenderem a um possível cliente sistros e colares *menat*. O picante da história é que se trata, na verdade, de quatro deusas ligadas ao nascimento, disfarçadas a pedido do deus Ra-Harakhty, que lhes pediu que fizessem em pessoa o parto dos trigêmeos que engendrara em uma mortal, acompanhadas por outro deus também vinculado ao nascimento, Khnum, disfarçado de carregador (9,21-11,17). Os exemplos já dados pertencem ao Reino Médio. De finais do período raméssida (ou, segundo alguns, um pouco posterior) é um episódio do *Relatório de Unamon* em que, na corte do príncipe de Biblos, aparece uma cantora egípcia (provavelmente também cortesã) que o governante “empresta” ao protagonista, juntamente com uma doação de comida e bebida para um festim, para consolá-lo numa situação difícil (2,68-2,70).³³ As funções de uma profissional deste naipe eram, no Egito antigo, claramente hatóricas e positivamente consideradas.

A sexualidade desenfreada e a iniciativa das mulheres, eventualmente acompanhadas do emprego da astúcia para

alcançar as finalidades almejadas, aparecem, nesta literatura de homens, como algo que deriva do lado negativo e perigoso de Hátor, já que, exercendo-se fora dos papéis "naturais" de esposa e mãe, ou daqueles, inócuos e aceitáveis, das cortesãs e concubinas (desde que não se trate de mulheres "desconhecidas de sua cidade", sem eira nem beira, estas sim, consideradas uma ameaça), abalam Maat, a ordem do mundo. Há exemplos tanto da primeira quanto da segunda metade do 2º milênio a.C. Naqueles do Reino Médio, a ordem, destruída momentaneamente, é restabelecida em forma drástica, mas sem grande dificuldade. O mesmo não ocorre, porém, nos exemplos raméssidas, nos quais a presença de alguns fatores agravantes — o próprio faraó, num dos casos, sendo conivente com a desordem — leva a que se dê razão a Pascal Vernus (1993, pp. 159-96), quando percebe grave crise e transição no sistema ético nos últimos séculos do milênio, uma época marcada por desencanto e pessimismo relativos à ordem vigente, acompanhados da noção de um último recurso garantido pela confiança em alguma divindade protetora.

O exemplo mais importante do Reino Médio acha-se no início da parte conservada do papiro Westcar, ou seja, em *O rei Khufu e os mágicos*. Trata-se do primeiro dos contos disponíveis (pelo menos um, anterior, se perdeu), o qual contém grandes lacunas, mas é inteligível em linhas gerais. Nele, a esposa do sacerdote-leitor Ubainer, membro da corte faraônica, aproveita as ausências do marido para divertir-se com um amante que atraiu com o presente de belas roupas. Um crocodilo magicamente engendrado se apossa do adúltero quando este se banha no tanque do jardim do sacerdote. O rei, consultado, ordena ao crocodilo que conserve sua presa e condena a mulher a ser queimada viva (pena não atestada em documentos judiciais egípcios), com o qual a ordem das coisas, derrubada num ponto específico, se restabelece (1,19-4,10). No último episódio do mesmo texto, uma criada, transformada em possível delatora que ameaça a prole de Ra gerada com mulher mortal, é apanhada por um crocodilo, após sua intenção traiçoeira ser condenada por seu próprio meio-

irmão (12,10-12,26). De novo, sem grande delonga ou dificuldade, restabelece-se a ordem ameaçada.

Na época raméssida, o estereótipo da mulher fatal e desleal aparece em dois contos. Em *Verdade e Mentira*, após seduzir Verdade, já cegado por seu irmão Mentira, uma dama, apesar de engravidar dele e criar o seu filho, trata-o mal, sendo a situação solucionada pelo filho ao crescer (4,3-7,1). Tal episódio, entretanto, não é o fio narrativo principal. Os dois exemplos mais cabais estão no conto *Os dois irmãos*. No primeiro, a esposa de Inepu, o irmão mais velho, deseja seu cunhado Bata e tenta, em vão, seduzi-lo com a promessa de belas roupas, à maneira da esposa de Ubainer. Não conseguindo, teme as consequências de sua ação e o acusa falsamente ao marido, em episódio que precede e talvez influencie aquele outro episódio, bíblico, de José e a mulher de Putifar (Gênesis, 39, 7-20). A ação da mulher tem graves e duráveis consequências a seguir, embora ela mesma seja morta pelo marido (3,5-8,8). Na segunda parte do conto, iniciada num vale do Líbano, os deuses da Enéada e Khnum geram uma esposa para Bata, num contexto narrativo e mítico que deve ter influído, posteriormente, tanto no mito de Pandora quanto no de Átis e Cibele. A mulher assim gerada é, entretanto, maligna e, transformada em concubina do faraó do Egito — neste texto um fator de desordem, não de ordem cósmico-social —, tenta de diversos modos fazer morrer o ex-marido. Seu castigo ocorre, mas após grandes tribulações (9,1-19,10).

Leonard Lesko viu esta veia misógina dos contos raméssidas como uma crítica velada do período dos Ramsés contra as poderosas rainhas da XVIII dinastia (Hatshepsut, Tiy, Nefertiti). Entretanto, vimos que se trata de algo que começou muito antes, na primeira parte do 2º milênio a.C.; e que, aliás, só chegaria ao auge — no episódio de Setne e Tabubu — na ficção egípcia (escrita em demótico) do 1º milênio a.C., ou talvez já do período romano, fora da fase aqui considerada. Sendo assim, não há razão alguma para uma explicação *ad hoc*, especificamente raméssida, de uma característica literária de longuíssima duração.³⁴

A construção literária do masculino: o varão e seus contrários

A construção dos estereótipos masculinos positivos — e de suas negações — na literatura ficcional egípcia é consideravelmente mais simples do que a dos estereótipos femininos, de que se acaba de tratar. Dominam-na noções derivadas de Maat, até certo ponto similar à *physis* dos filósofos gregos.

No *Conto de Sanehet* aparece, num encômio do rei, a epitome do varão ideal, embora numa espécie de paroxismo heroicizado. É óbvio que, por exemplo, em seu controle do Egito e dos países estrangeiros, do mundo natural animado e inanimado tanto quanto daquele dos homens, bem como em sua relação privilegiada com os deuses, o faraó excede em muito as possibilidades de qualquer outro campeão. Outros pontos das características que lhe são atribuídas, entretanto, embora nele apareçam excessivamente ampliadas, coincidem com o masculino positivamente considerado: ele é sábio, forte, um grande guerreiro que realiza proezas, sabendo também se fazer amar por ser justo e benevolente para com os desvalidos e os que lhe forem leais (B 48-70). No mesmo conto, o protagonista, Sanehet, manifesta, num tom menor, algumas dessas qualidades: tornando-se genro de um governante asiático, mostrou-se um general eficiente a seu serviço, numa ocasião vencendo um campeão palestino em luta singular, ao mesmo tempo em que "dava água ao sedento, punha o extraviado no caminho (certo) e salvava aquele que era roubado" (B 81-147).

Tais qualidades serão as mesmas percebidas em alguns dos heróis ficcionais que aparecem em textos do Reino Novo. Assim, por exemplo, o príncipe egípcio expatriado, em *O príncipe predestinado*, tem de realizar uma grande façanha para ganhar a mão da princesa síria, vencendo os demais pretendentes (6,5-6,6). As virtudes bélicas e também a astúcia, necessárias às campanhas militares bem-sucedidas, são o assunto central de A

tomada de Jopa.³⁵ O que parece enfraquecer-se sob os Ramsés é o tema da lealdade inquestionável e central ao rei de parte de personagens masculinas positivas — lealdade que é especialmente forte em Sanehet, tornando-se, afinal de contas, o que lhe permite voltar ao Egito e reassumir sua posição na corte. Na literatura do fim do milênio, pode até mesmo acontecer que a figura real se esfume, desapareça como algo concreto, sendo eventualmente substituída, no centro da visão de mundo, pelo deus Amon Ra, tratado como se fosse um faraó, o que é típico do *Relatório de Unamon*. Em *Os dois irmãos*, o monarca egípcio, ao tomar uma esposa de seu marido para torná-la sua concubina e, a seguir, ao ser descrito como fraco brinquedo de seus caprichos (10,5-18,5), está muito distante da imagem heróica do rei-deus, ponto focal da literatura em geral — e não somente daquela ficcional — no início do milênio. Isto nos conduz, uma vez mais, à hipótese já mencionada, proposta por Vernus, de uma gravíssima crise da moral e dos valores no final do Reino Novo. Talvez esta última explique a novidade literária que constituiu a transformação das abstrações de um embate ético em personagens de ficção em *Verdade e Mentira*.

O contrário do varão positivo é o covarde — figura que aparece em outros tipos de textos, mas não consta da ficção surgida no 2º milênio a.C. que nos tenha chegado —, aquele que é cruel e injusto (o intendente que tenta roubar os asnos e a carga do homem do oásis em *O camponês eloquente*; o faraó Khufu tal como representado em algumas passagens de *O rei Khufu e os mágicos*), e também o que pratica relações homoeróticas. Estando Maat, a verdade-justiça-ordem-equilíbrio-medida, tanto cósmica quanto social, no centro das avaliações, as relações eróticas entre dois homens deviam aparecer à elite egípcia que nos deixou obras ficcionais como uma ação que infringe o que, em inglês, seria *the fitness of things*. No raciocínio egípcio baseado em pares de oposições complementares, os princípios masculino e feminino apareciam com frequência: no caos inicial, tal como descrito na versão da cosmologia de Hermópolis, estavam imersos quatro

casais, representando a potencialidade do vir-a-ser, já que a união de um casal é dinâmica, pois onde há dois pode depois haver três. Que pensar, então, de uma relação estéril? Entre outras coisas, se representada em contexto funerário — coisa que nunca parece ter acontecido —, seria todo o contrário de uma imagem de fecundidade, de geração, julgada propícia para o renascimento do morto, para que ele, na expressão egípcia, “repetisse a vida”.

Na ficção, embora em textos pouco numerosos, tanto quanto em outros tipos de escritos, a reação às relações homoeróticas é sempre de repúdio. Quando Sêti declarou diante do tribunal divino ter possuído Hórus, os juizes divinos gritaram, indignados, vomitaram e cuspiram no filho de Ísis (12,3-12,4).³⁶

Existe um conto que nos chegou, incompleto, em três fragmentos de épocas diferentes, dois dos quais da XVIII e da XX dinastias, o outro do milênio seguinte, fora de nosso período, mas que, segundo alguns autores, originou-se no Reino Médio. Seu tema é uma relação homoerótica atribuída — a um milênio de distância no tempo — ao faraó Pepi II (séculos XXIII-XXII a.C.), que seria amante de um de seus generais. Uma observação significativa do fragmento mais antigo é que “na casa do general Sasenet não havia uma esposa”. Embora a arqueologia, através do estudo das tumbas e suas inscrições, comprove que um reduzido número de homens não chegavam a casar-se, mesmo tendo vivido até a meia-idade ou a velhice, a própria inclusão da observação mostra que, para um egípcio, uma casa (no sentido do termo inglês *household*, isto é, incluindo os que nela habitam) sem esposa era algo muito estranho. O conto não entra em detalhes, mas num dos fragmentos se diz que, saindo do palácio à noite, seguido secretamente por um dos cortesãos, o rei chegou à casa do general, chamou a atenção dos que estavam no interior batendo na parede com um tijolo e também chutando-a, até que uma escada fosse descida para dar-lhe acesso pelo terraço. O cortesão deixou-se ficar esperando à saída do soberano. O texto diz que “depois que Sua Majestade fez com ele [com o general Sasenet] o que

desejava, voltou para seu palácio”, quando faltavam quatro horas para o amanhecer, sempre seguido por aquele que o vigiava. Embora o fim do conto não tenha sido preservado, a coerência com outras fontes egípcias que mencionam relações homoeróticas entre homens levou Parkinson, em sua publicação deste documento, à opinião de que “o texto provavelmente terminava com o rei abandonando esta relação e sendo forçado a um comportamento mais decoroso”.³⁷

Conclusão

Nesta análise da literatura egípcia para nela investigar a construção do feminino e do masculino na ficção, não foi meu objetivo resumir o enredo dos contos ou entrar em questões de crítica literária não atinentes ao tema deste artigo. O professor Emanuel Araújo, recentemente falecido, deixou-nos como magnífico testamento uma antologia da literatura egípcia na qual aqueles que o desejarem poderão ler os textos completos, acompanhados de introduções e comentários pertinentes e atualizados.³⁸

Em conclusão, gostaria de chamar a atenção para algo que, no estado atual da questão, é somente uma intuição, cuja comprovação exigiria pesquisas detalhadas que não foram feitas ainda.

Estou de acordo com Peter Burke (1991, p. 18) quando diz que, na longa duração, explicações estritamente culturalistas, que minimizem ou não considerem a incidência dos elementos econômico-sociais, são pouco realistas, delas derivando uma visão insuficiente dos processos abordados. Ora, neste artigo tratei de todo um milênio; e, em certos casos, os processos considerados foram de duração ainda mais longa.

Ao tornar-se um reino unificado por volta de 3100 a.C., e por longo tempo ainda depois disso, muitas das estruturas comunitárias, corporativas, de uma cultura profundamente aldeã foram

preservadas no Egito, onde duraram até as grandes transformações técnicas e sociais desencadeadas pelo aumento do contato dos egípcios com a Ásia ocidental a partir do episódio dos hicsos. Um exemplo da longa persistência daquelas estruturas foi, no 3º milênio a.C., a organização das equipes de trabalho conhecidas pelo termo grego *phylé*, que, segundo a egiptóloga Ann Roth (1991, p. 216), tinham raízes clânicas e aldeãs e cuja longa sobrevivência sugeriria que as raízes pré-históricas das instituições sociais da monarquia inicial eram mais fundamentais do que pareceriam à primeira vista.³⁹

No Reino Novo, enquanto as mulheres, ao término de um longo processo, já haviam perdido acesso às funções de mais alto *status* nos templos e estavam alijadas de todo da burocracia estatal, no que restava das estruturas comunitárias mais antigas — especialmente os conselhos que funcionavam nas aldeias e povoados do Egito —, mulheres e homens participavam de forma bastante igualitária na gestão dos assuntos comuns.⁴⁰

Acho, então, que seria possível estabelecer correlações — nem simples, nem lineares — entre o longuíssimo processo que conduziu de uma realidade social de base ainda muito comunitária a outra, mais marcada pela emergência dos indivíduos e de relações crescentemente mercantis, por um lado, e, por outro, o processo também muito longo que levou a uma perda relativa de *status* de parte das mulheres na sociedade egípcia (por mais que a situação feminina, como se salienta amiúde, fosse na época faraônica mais avançada do que nas demais sociedades antigas documentadas). Por sua vez, o último processo indicado seria o pano de fundo adequado às indagações acerca das construções do feminino e do masculino nos textos e imagens daquela sociedade.

NOTAS

- ¹ Gay Robins, *Women in ancient Egypt*. Cambridge (Mass.): Harvard, 1993, p. 19.
- ² Ver, por exemplo, Mary Nash, "Inevitabilidad y presencia de la mujer en la historia", *Historias*, 10, México (D.F.), jul./set., 1985, pp. 101-19.
- ³ Michael Bentley, *Modern historiography: an introduction*. Londres, Nova York: Routledge, 1999, pp. 143-44.
- ⁴ Patricia Springborg, *Royal persons: patriarchal monarchy and the feminine principle*. Londres: Unwin-Hyman, 1990, p. 142.
- ⁵ A. J. Greimas e J. Courtés, *Dicionário de Semiótica*. Trad. Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989, pp. 262-64.
- ⁶ Papiro Chester-Beatty IV, verso 2,5-3,11: cito, com modificações, seguindo a tradução contida em Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian literature*, vol. 2. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1974 [1976], pp. 175-78, 3 vols.
- ⁷ Ver, em defesa desta posição, Barbara S. Lesko, "True art in ancient Egypt", in Leonard H. Lesko (org.), *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker*. Hanover, Londres: Brown University Press, 1986, pp. 85-97.
- ⁸ Barbara S. Lesko (org.), *Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia: proceedings of the conference on women in the ancient Near East*. Atlanta (Geo.), Scholars Press, 1989, p. 117.
- ⁹ Ver o documento em questão em Ciro Flamarion Cardoso, *O trabalho compulsório na Antigüidade: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Graal, 1984, pp. 83-84.
- ¹⁰ F. Li. Griffith, *The Petrie papyri: hieratic papyri from Kahun and Gurob*, vol. I (pp. 14-15, 20-26); vol. II (lâminas relativas aos fragmentos pertinentes — G, T, U e Y). Londres, Bernard Quaritch, 1898. Ver a tradução da carta mencionada em Ciro Flamarion Cardoso, "Considerações funcionais acerca das cidades egípcias do Reino Novo" (XVIII a XX dinastias), *Phoînix*, 2 (2). Rio de Janeiro, 1996, pp. 71-82.
- ¹¹ Janet H. Johnson, "The legal status of women in ancient Egypt", in Anne K. Capel e Glen E. Markoe (orgs.), *Mistress of the house, mistress of heaven: women in ancient Egypt*. Nova York: Hudson Hills Press; Cincinnati: Cincinnati Art Museum, 1996, pp. 175-86 (a citação é da p. 175). Vão no mesmo sentido as observações de Barbara S. Lesko, *The remarkable women of ancient Egypt*. Providence: Scribe, 1987, pp. 22-26.

- ¹² Bernadette Menu, *Droit-économie-société de l'Égypte ancienne*. Versailles, ed. da autora, 1983, p. 53; Rolf Tanner, "Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung der Frau in pharaonische Aegypten", *Klio*, 49. Berlim, 1967, pp. 5-37; A. Malaise, "La position de la femme sur les stèles du Moyen Empire", *Studien zur altägyptische Kultur*, 5. Hamburgo, 1978, pp. 183-98; Ibram Harari, "La capacité juridique de la femme au Nouvel Empire", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 30. Bruxelles, 1983, pp. 41-54.
- ¹³ Schafik Allam, "Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 67. Londres, 1981, pp. 116-35; Eugen Strouhal, *Life of the ancient Egyptians*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992, p. 55; C. J. Eyre, "Crime and adultery in ancient Egypt", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 70. Londres, 1984, pp. 92-105.
- ¹⁴ Aristide Théodoridès, "Le droit matrimonial dans l'Égypte pharaonique", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 23. Bruxelas, 1976, pp. 5-55; Jaroslav Cerný, "Consanguineous marriage in ancient Egypt", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 40. Londres, 1954, pp. 23-29; Jack Goody, *The oriental, the ancient, the primitive*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 319-41; Sheila Whale, op. cit., p. 253.
- ¹⁵ Para os assuntos relativos a família e herança, e também para mais dados sobre a posição social e jurídica das mulheres no antigo Egito, ver, sobretudo, Schafik Allam, *Everyday life in ancient Egypt*. Cairo: Prism, 1985, pp. 11-54; Gay Robins, op. cit., pp. 92-110; idem, *Reflections of women in the New Kingdom: ancient Egyptian art from the British Museum*. San Antonio (Texas): Van Siclen Books, 1995; Nur el Din e Abdel-Halim, *The role of women in ancient Egyptian society*. Cairo: Ministry of Culture, 1995; Christiane Desroches-Noblecourt, *La femme au temps des pharaons*. Paris: Stock-Laurence Pernoud, 1986; Barbara Watterson, *Women in ancient Egypt*. Nova York: St. Martin's Press, 1991; Joyce Tyldesley, *Daughters of Isis: women of ancient Egypt*. Londres: Viking-Penguin Books, 1994.
- ¹⁶ Bruce Trigger, "Egyptology and anthropology", in Kent Weeks (org.), *Egyptology and the social sciences*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1979, pp. 23-56.
- ¹⁷ Jac J. Janssen, "Gift-giving in ancient Egypt as an economic feature", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 68. Londres, 1982, pp. 253-58; Barry J. Kemp, *Ancient Egypt: anatomy of a civilization*. Londres, Nova York: Routledge, 1989, especialmente pp. 232-60; Daniel C. Snell, *Life in the ancient Near East 3100-332 B.C.E.* New Haven, Londres: Yale University Press, 1997, pp. 145-58.
- ¹⁸ Lise Manniche, *Sexual life in ancient Egypt*. Londres, Nova York: Kegan Paul International, 1987. Ver também minha própria incursão — limitada — no tema, in Ciro Flamarion Cardoso, "Suis ton désir tant que tu vivras. Sexe et mariage: l'éthique eudémonique du vizir Ptahhotep", in Pierre Lévêque, José Antônio Dabdab Trabulsi e Silvia Carvalho (orgs.), *Recherches brésiliennes: archéologie, histoire ancienne et anthropologie*. Besançon, *Annales Littéraires* de l'Université de Besançon; Paris, Les Belles Lettres, 1994, pp. 61-77.
- ¹⁹ Ver William H. Peck e John G. Ross, *Egyptian drawings*. Nova York: E. P. Dutton, 1978, pp. 151-3.
- ²⁰ A edição de Ptahhotep utilizada para minha tradução foi: Z. Zaba, *Les maximes de Ptahhotep*. Praga: Académie Tchèque des Sciences, 1956. As edições das obras ficcionais serão indicadas na parte seguinte, dedicada à sua análise.
- ²¹ Alessandro Roccati, *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*. Paris: CERF, 1982, pp. 13-27.
- ²² Ver Stephen Quirke, *The administration of Egypt in the late Middle Kingdom*. Malden (Ark.): Sia, 1990, p. 3.
- ²³ John Baines, "Literacy, social organization and the archaeological record: the case of early Egypt", in J. Gledhill et al. (orgs.), *State and society: the emergence and development of social hierarchy and political centralization*. Londres: Unwin-Hyman, 1988, pp. 192-214.
- ²⁴ Leonard H. Lesko, "Some comments on ancient Egyptian literacy and literati", in Sarah Israelit Groll (org.), *Studies in egyptology presented to Miriam Lichtheim*, vol. 2. Jerusalém: The Magnes Press, 1990, pp. 656-67, 2 vols.; ver também Georges Posener, *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*. Paris: Honoré Champion, 1969.
- ²⁵ Christopher J. Eyre, "The Semna stelae: quotation, genre, and functions of literature", in Sarah Israelit Groll (org.), op. cit., vol. 1, pp. 134-65 (a passagem citada está nas pp. 162-63).
- ²⁶ Ciro Flamarion Cardoso, *Deuses, múmias e zigurats: uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999, pp. 23-36.
- ²⁷ O texto em egípcio foi consultado em Aylward M. Blackman, *Middle-Egyptian stories*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1972, pp. 41-8 (a passagem pertinente está na p. 45).
- ²⁸ O texto em egípcio foi consultado em R. B. Parkinson, *The tale of the eloquent peasant*. Oxford: Griffith Institute, 1991, p. 1.
- ²⁹ O texto em egípcio foi consultado em Blackman, A. M. *The story of king Kheops and the magicians*. Reading (EUA): J. V. Books, 1988, p. 15.

- ³⁰ O texto em egípcio foi consultado em Alan H. Gardiner, *Late-Egyptian stories*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1981, pp. 9-30 (as passagens pertinentes estão nas pp. 11-12).
- ³¹ Idem, pp. 1-9.
- ³² Texto egípcio em Roland Koch, *Die Erzählung des Sinuhe*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1990, pp. 76-9. Para uma tradução e análise do texto em geral e do episódio mencionado em particular, ver Ciro Flamarion Cardoso, *Sete olhares sobre a Antigüidade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994, pp. 121-59.
- ³³ Texto em egípcio em Alan H. Gardiner, op. cit., pp. 61-76 (o episódio pertinente está na p. 74). Tradução e análise em Ciro Flamarion Cardoso, "O relatório de Unamon", *Phoïnix*, 6 (6). Rio de Janeiro, 2000, pp. 106-35.
- ³⁴ Leonard H. Lesko, "Three Late Egyptian stories reconsidered", in Leonard H. Lesko (org.), *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker*. Hanover, Londres: Brown University Press, 1986, pp. 98-103.
- ³⁵ Alan H. Gardiner, op. cit., pp. 82-85, para o texto em egípcio.
- ³⁶ Texto egípcio em Alan H. Gardiner, op. cit., pp. 37-60; o episódio pertinente está na p. 53. É interessante notar que, como sabemos devido a um encantamento mágico, em outra versão do episódio homoerótico, a posse de Hórus por Sêti é consumada: ver o texto correspondente em J. Gwyn Griffiths, *The conflict of Horus and Seth*. Liverpool: Liverpool University Press, 1960, p. 45.
- ³⁷ Texto e comentários em Richard B. Parkinson, *Voices from ancient Egypt — An anthology of Middle Kingdom writings*. Londres: British Museum Press, 1991, pp. 54-56.
- ³⁸ Emanuel Araújo, *Escrito para a eternidade — A literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.
- ³⁹ Ann Macy Roth, *Egyptian philes in the Old Kingdom — The evolution of a system of social organization*. Chicago: The Oriental Institute, 1991, p. 216.
- ⁴⁰ Ver Ciro Flamarion Cardoso, "Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 12. Besançon, Paris, 1986, pp. 9-31.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLAM, S. *Everyday life in ancient Egypt*. Cairo: Prism, 1985.
- _____. "Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 67. Londres, 1981, pp. 116-35.
- ARAÚJO, E. *Escrito para a eternidade: a literatura no Egito faraônico*. Brasília: Editora da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.
- BAINES, J. "Literacy, social organization, and the archaeological record: the case of early Egypt", in J. Gledhill et al. (orgs.), *State and society — The emergence and development of social hierarchy and political centralization*. Londres: Unwin Hyman, 1988.
- BENTLEY, M. *Modern historiography: an introduction*. Londres, Nova York: Routledge, 1999.
- BLACKMAN, A. M. *The story of king Kheops and the magicians*. Reading (EUA): J. V. Books, 1988.
- _____. *Middle-Egyptian stories*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1972.
- BURKE, P. (org.). "Overture. The New History, its past and its future", in *New perspectives on historical writing*. Cambridge: Polity; Oxford: Blackwell, 1991.
- CARDOSO, C. F. "O relatório de Unamon", *Phoïnix*, 6 (6). Rio de Janeiro, 2000, pp. 106-35.
- _____. *Deuses, múmias e ziggurats — Uma comparação das religiões antigas do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1999.

- CARDOSO, C. F. "Suis ton désir tant que tu vivras". Sexe et mariage: l'éthique eudémonique du vizir Ptahhotep", in P. Lévêque, J. A. Dabdab Trabulsi e S. Carvalho (orgs.), *Recherches brésiliennes — Archéologie, histoire ancienne et anthropologie*. Besançon: Annales Littéraires de l'Université de Besançon; Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- _____. *Sete olhares sobre a Antigüidade*. Brasília: Editora da UnB, 1994.
- _____. "Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 12. Besançon, Paris, 1986, pp. 9-31.
- _____. *O trabalho compulsório na Antigüidade — Ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- CERNÝ, J. "Consanguineous marriage in ancient Egypt", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 40. Londres, 1954, pp. 23-29.
- DESROCHES-NOBLECOURT, C. *La femme au temps des pharaons*. Paris: Stock-Laurence Pernoud, 1986.
- EYRE, C. J. "The Semna stelae — Quotation, genre, and functions of literature", in S. I. Groll (org.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, vol. I. Jerusalém: The Manus Press, 1990, 2 vols.
- _____. "Crime and adultery in ancient Egypt", *The Journal of Egyptian Archaeology*, 70. Londres, 1984, pp. 92-105.
- GARDINER, A. H. *Late-Egyptian stories*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1981.
- GOODY, J. *The oriental, the ancient, the primitive*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 319-41.
- GREIMAS, A. J. e COURTÉS, J. *Dicionário de semiótica*. Trad. Alceu Dias Lima et al. São Paulo: Cultrix, 1989.

- GRIFFITH, F. LI. *The Petrie papyri — Hieratic papyri from Kahun and Gurob*. Londres: Bernard Quaritch, 1898.
- GRIFFITHS, J. G. *The conflict of Horus and Seth*. Liverpool: Liverpool University Press, 1960.
- HARARI, I. "La capacité juridique de la femme au Nouvel Empire", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 30. Bruxelas, 1983, pp. 41-54.
- IGGERS, G. *La ciencia histórica en el siglo XX — Las tendencias actuales*. Trad. Clemens Bieg. Barcelona: Labor, 1995.
- JANSSEN, R. M. e JANSSEN, J. J. *Growing up in ancient Egypt*. Londres: The Rubicon Press, 1990.
- JOHNSON, J. H. "The legal status of women in ancient Egypt", in A. K. Capel e G. E. Markoe (orgs.), *Mistress of the house, mistress of heaven. Women in ancient Egypt*. Nova York: Hudson Hills Press; Cincinnati: Cincinnati Art Museum, 1996.
- KOCH, R. *Die Erzählung des Sinuhe*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1990.
- LESKO, B. S. (org.). *Women's earliest records from ancient Egypt and Western Asia — Proceedings of the Conference on women in the ancient Near East*. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- _____. *The remarkable women of ancient Egypt*. Providence: Scribe, 1987.
- _____. "True art in ancient Egypt", in L. H. Lesko (org.), *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker*. Hanover, Londres: Brown University Press, 1986.
- LESKO, L. H. "Some comments on ancient Egyptian literacy and literati", in S. I. Groll (org.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*. Jerusalém: The Magnes Press, 1990, 2 vols.
- _____. (org.). "Three Late Egyptian stories reconsidered", in *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker*. Hanover, Londres: Brown University Press, 1986.

- LICHTHEIM, M. *Ancient Egyptian literature*, vol. 2. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1974 [1976], 3 vols.
- MALASE, A. "La position de la femme sur les stèles du Moyen Empire", *Studien zur Altägyptische Kultur*, 5. Hamburgo, 1978, pp. 183-98.
- MANNICHE, L. *Sexual life in ancient Egypt*. Londres, Nova York: Kegan Paul International, 1987.
- MENU, B. "La condition de la femme dans l'Égypte pharaonique", *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 67 (1). Paris, jan./mar., 1989.
- _____. *Droit-économie-société de l'Égypte ancienne*. Versailles, ed. da autora, 1983.
- NASH, M. "Inevitabilidad y presencia de la mujer en la Historia", *Historias*, 10. México (D.F.), jul.-set., 1985, pp. 101-19.
- NUR EL DIN, A.-H. *The role of women in ancient Egyptian society*. Cairo: Ministry of Culture, 1995.
- PARKINSON, R. B. *The tale of the eloquent peasant*. Oxford: Griffith Institute, 1991.
- _____. *Voices from ancient Egypt — An anthology of Middle Kingdom writings*. Londres: British Museum Press, 1991.
- PECK, W. H. e ROSS, J. G. *Egyptian drawings*. Nova York: E. P. Dutton, 1978.
- POSENER, G. *Littérature et politique dans l'Égypte de la XIIe dynastie*. Paris: Honoré Champion, 1969.
- QUIRKE, S. *The administration of Egypt in the late Middle Kingdom*. Malden: Sia, 1990.
- ROBINS, G. *Reflections of women in the New Kingdom — Ancient Egyptian art from the British Museum*. San Antonio: Van Siclen Books, 1995.
- ROBINS, G. *Women in ancient Egypt*. Cambridge: Harvard, 1993.
- ROCCATI, A. *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*. Paris: CERF, 1982.
- ROTH, A. M. *Egyptian philes in the Old Kingdom — The evolution of a system of social organization*. Chicago: The Oriental Institute, 1991.
- SCOTT, J. W. *Gender and the politics of history*. Nova York: Columbia, 1988.
- SPRINGBORG, P. *Royal persons: patriarchal monarchy and the feminine principle*. Londres: Unwin-Hyman, 1990.
- STROUHAL, E. *Life of the ancient Egyptians*. Norman: University of Oklahoma Press, 1992.
- TANNER, R. "Untersuchungen zur ehe — Und erbrechtlichen Stellung der Frau in pharaonische Aegypten", *Klio*, 49. Berlim, 1967, pp. 5-37.
- THÉODORIDÈS, A. "Le droit matrimonial dans l'Égypte pharaonique", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 23. Bruxelas, 1976, pp. 5-55.
- TRIGGER, B. "Egyptology and anthropology", in K. Weeks (org.), *Egyptology and the social sciences*. Cairo: The American University in Cairo Press, 1979.
- TYLDESLEY, J. *Daughters of Isis: women of ancient Egypt*. Londres: Viking, Penguin Books, 1994.
- VERNUS, P. *Affaires et scandales sous les Ramsès: la crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*. Paris: Pygmalion, 1993.
- WATTERSON, B. *Women in ancient Egypt*. Nova York: St. Martin's Press, 1991.

WHALE, S. *The family in the Eighteenth Dynasty of Egypt — A study of the representation of the family in private tombs*. Sidney: The Australian Centre for Egyptology, 1989.

ZABA, Z. *Les maximes de Ptahhotep*. Praga: Académie Tchéco-slovaque des Sciences, 1956.

A POLÍTICA EXTERNA DE CLEÓPATRA VII FILÓPATOR*

Pilar Rivero**

Todas as ações políticas de Cleópatra VII Filópator¹ perseguiram dois objetivos: primeiro, assegurar seu poder (e, posteriormente, o de seus filhos); segundo, ampliar o território controlado pelo Egito. Para consegui-los, considerou necessária uma firme aliança com a principal potência mediterrânea: Roma. O povo romano governava diretamente o Mediterrâneo ocidental, cujos territórios integrara em sua *res publica* como províncias. No entanto, no Oriente, as províncias romanas eram poucas, já que coexistiam com reinos, principados, cidades e santuários autônomos cuja política era ditada por Roma.

O Egito permanecia o país mais rico do Mediterrâneo,² ainda que nos anos anteriores à ascensão de Cleópatra ao trono, e, inclusive nos primeiros de seu reinado, contínuas rixas dinásticas houvessem enfrentado os distintos membros da família real e que a estas se tivessem somado a oposição aos lágidas na Tebaida, que ocasionara várias revoltas, a última entre 88 e 86 a.C.³

A relação política entre Roma e Egito era cada vez mais direta. Ptolomeu Auletes, pai de Cleópatra, buscou a aliança com Roma para assegurar sua posição no trono. Descuidara da manutenção dos canais e do comércio e não escapava aos olhos de seus súditos a corrupção da corte. Por isso, Auletes buscara o

* Texto traduzido do espanhol por José Geraldo Costa Grillo. Revisão de Lourdes Conde Feitosa.

** Professora da Universidade de Zaragoza, Espanha.

apoio de Pompeu, o recente vencedor dos piratas mediterrâneos, pensando que com o respaldo de Roma pudesse manter-se no poder. Enviou, como prova de aliança, uma coroa de ouro a Pompeu, máquinas de assédio e tropas de cavalaria, para apoiar a tomada de Jerusalém. Pouco depois, após ter proporcionado a César 6 mil talentos, foi-lhe concedido o título de aliado e amigo do povo romano, ao qual, posteriormente, o faraó cedeu Chipre. Quando souberam da notícia em Alexandria, os egípcios destronaram Auletes e nomearam rainha sua filha Berenice (58 a.C.). Auletes dirigiu-se a Roma e, ainda que em um primeiro momento tenha sido encarcerado por mandar matar embaixadores, finalmente resolveram apoiar seu regresso ao trono, o que se deu no ano de 55 a.C. Comprovou-se, então, a importância do apoio romano, sem dúvida a maior potência militar do momento no Mediterrâneo, para a estabilidade no governo de um país onde as rixas dinásticas eram freqüentes. Auletes deixou o Egito a seus filhos Cleópatra e Ptolomeu, e o povo romano foi o fiador desse testamento.⁴

Portanto, não é de estranhar que a política de Cleópatra estivesse, desde o primeiro momento de seu mandato, ligada aos destinos de Roma. Mais ainda, na hora de repartir as tarefas de governo, à rainha foi atribuída a política externa (na realidade, ao eunuco Potino), quando seu irmão Ptolomeu era ainda uma criança. Conhecedora da importância da aliança com Roma, Cleópatra decidiu mantê-la e afiançá-la. Seu primeiro gesto foi deter, em Alexandria, os assassinos dos filhos do pró-cônsul da Síria, Marco Calpúrnio Bibulo, que haviam sido enviados para transladar o exército romano que Gabínio havia deixado em Alexandria, na Síria, e colocá-los a sua disposição. Pouco depois, no ano de 49 a.C., quando Cneo Pompeu, filho de Pompeu, dirigiu-se a Alexandria solicitando barcos, Cleópatra proporcionou-lhe 60 navios, dinheiro, provisões e várias tripulações, tornando efetiva a sua aliança. Neste caso, correspondia à proteção que o pai de Pompeu proporcionara a Auletes e que lhe permitira recuperar o poder no Egito.

O período de guerra civil entre os Césares e Pompeu foi aproveitado por Potino e Ptolomeu para expulsar Cleópatra do trono egípcio. A rainha desterrada dirigiu-se à Arábia e Síria para recrutar tropas com as quais poderia voltar a Alexandria. Ptolomeu foi para Pelusa deter seu regresso, mas, no meio da guerra entre os dois reis egípcios, Pompeu pediu audiência a Ptolomeu,⁵ logo depois da derrota em Farsália. O rei aceitou encontrar-se com o romano, mas quis pôr-se do lado do vencedor e, para ganhar seu favor, mandou matar Pompeu assim que pisou em terra egípcia.

César chegou três dias mais tarde. Não podia mostrar-se agradecido por esse assassinato, pois se supunha ser uma violação da *hospitalitas* (já foi mencionado que Auletes fora hóspede do pai de Pompeu)⁶ e que, em todo caso, era ao povo romano que correspondia julgar Pompeu.⁷ César, por sua vez, como defensor das decisões do Senado, decidiu pôr fim à guerra civil egípcia fazendo cumprir o testamento de Auletes: mandou que os irmãos licenciassem seus exércitos e chamou a sua presença Cleópatra, para que, novamente, partilhasse o trono com Ptolomeu. A rainha, que só tinha a ganhar, obedeceu prontamente e entrou às escondidas no palácio de Alexandria para entrevistar-se pessoalmente com César. No entanto, Ptolomeu não aprovou essa resolução: instigou atentados contra os soldados romanos, dificultou-lhes o abastecimento e não licenciou suas tropas. Esse foi o estopim que deflagrou a chamada Guerra Alexandrina, na qual César enfrentou Ptolomeu (que pereceu na contenda) e Cleópatra manteve habilmente sua fidelidade ao povo romano. Mesmo assim, esse enfrentamento deu oportunidade aos monarcas orientais de demonstrar sua fidelidade a Roma,⁸ uma vez perdida a causa de Pompeu. A chegada das tropas de Domicio Calvino, em dezembro, e dos reis de Pérgamo e Judéia, em fevereiro, mudaram o curso da guerra a favor de César.⁹ Em abril, César abandonou Alexandria. Convivera vários meses com Cleópatra e a repusera no trono junto com seu irmão menor, Ptolomeu XIV.¹⁰ A fidelidade da rainha ao povo romano estava fora de dúvidas, mais ainda

quando esperava um filho de César, que herdaria o trono do Egito, enquanto sua irmã Arsínoe, a quem os oponentes de Cleópatra haviam proclamado rainha, era conduzida a Roma para desfilar, vencida, em celebração ao triunfo de César. A aliança era benéfica para ambas as partes: Cleópatra manteria o trono egípcio frente a qualquer disputa interna, e César poderia contar com o apoio militar e econômico egípcio para conseguir seus objetivos políticos.

Tempos depois, no ano de 46 a.C., Cleópatra instalou-se em Roma com o objetivo de concretizar os termos da aliança entre os dois Estados, mas César partiu em campanha e a rainha egípcia teve de esperar seu regresso durante meses. Quando César voltou, em outubro do ano de 45 a.C., reconheceu Cesarião como seu filho e mandou erguer uma estátua de Cleópatra no Templo de Vênus Genetrix. Seguramente, também foi nesse momento que César decidiu ceder-lhe Chipre, ainda que a transferência do governo cipriota não se tenha levado a cabo até depois de sua morte, seguindo uma decisão de Marco Antônio. A influência de Cleópatra sobre César e os costumes da rainha egípcia, que fizera vir muitos sábios e artistas alexandrinos e rodeara-se, em sua residência do Trastébere, de um refinamento similar ao da corte de Alexandria, foram muito comentados. Os senadores temiam, sobretudo, que Cleópatra incentivasse os anseios monárquicos de César, talvez a ponto de ver em Cesarião o herdeiro dos impérios de Roma e do Oriente. Se os planos fossem esses, a expansão romana para o Oriente, cuja fase mais imediata seria a anexação da Dácia e da Pártia, beneficiaria mais o Egito que a própria Roma. Este era o ambiente quando César foi assassinado, nos idos de março do ano de 44 a.C.

Cleópatra regressou ao Egito rapidamente. Sua primeira preocupação, perdido o maior apoio que tinha em Roma, foi assegurar sua continuidade no trono. Para isso, desfez-se de seu irmão Ptolomeu (envenenando-o, segundo Porfírio e Flávio Josefo) e associou o trono egípcio a seu filho Cesarião. Durante o período que se seguiu à morte de César, Cleópatra reorganizou a adminis-

tração egípcia e fez frente à carestia (provocada pela escassez de chuvas e por ter-se descuidado da limpeza dos canais), adotando importantes medidas, como a proibição de vender trigo ao estrangeiro, que acompanhou de outras ações mais populistas como a venda de suas jóias e a distribuição gratuita de grão entre a população. De tudo isso, chegou-nos uma boa quantidade de papiros que permitem o estudo detalhado da economia egípcia dessa época. Também intensificou sua propaganda político-religiosa (plasmada em estelas, relevos de templo e, também, em moedas), na qual ela mesma identificava-se com a deusa Ísis, sempre amamentando seu filho. Recriava-se, assim, na vida real, o mito de Ísis e Osíris, no paralelismo Cleópatra-César, que, evidentemente, implicava a associação de Cesarião com Hórus, o deus que vinga a morte de seu pai e converte-se no mais poderoso dos deuses.¹¹

Em política externa, Cleópatra manteve-se, inteligentemente, à margem, até, que a distribuição de poderes se clarificou. Após anistiar os cesaricidas, Bruto recebeu a Cirenaica, Cássio recebeu a Síria e Antônio recebeu a Macedônia. No entanto, o conflito entre os romanos não tardou a estourar: Antônio e Otávio enfrentaram Bruto e Cássio. Era uma luta entre cesaricidas e aqueles que se consideravam herdeiros de César. Logicamente, a Cleópatra cabia ficar contra os cesaricidas, mas Otávio, como filho adotivo de César, era um sério adversário para os planos que a rainha tinha para Cesarião, pois, ainda que César tivesse reconhecido sua paternidade, isso era irrelevante juridicamente em Roma, por não ser filho nem de matrimônio legal nem de uma adoção. De fato, Cesarião nunca foi nomeado no testamento de César. Só quando lhe foi solicitado, oficialmente, apoio militar, ele participou do enfrentamento contra os cesaricidas. Ao aparecer o tribuno, Alieno deslocou-se à Alexandria para reclamar as quatro legiões que, desde a estância de César, permaneciam na cidade. Cleópatra não só acedeu a isso como, sempre solícita, enviou barcos e tropas próprias a Dolabella para sua luta contra Cássio.

O certo é que nada dessa ajuda chegou a seu destino, porque as tropas romanas foram derrotadas na Palestina e uma tempestade obrigou a frota egípcia a regressar à Alexandria.

Após a derrota e a morte de Cássio e Bruto, e a assinatura do Triunvirato, a situação internacional pareceu normalizar-se, mas só aparentemente, pois tanto Otávio como Antônio consideravam-se sucessores de César, e o conflito não tardaria em surgir. Os triúmviros repartiram entre si o governo do território romano, e a Antônio coube o Mediterrâneo oriental. Assim que o triúviro chegou ao Oriente, os reis e príncipes não tardaram em enviar ante ele suas embaixadas, para confirmar sua fidelidade ao povo romano.¹²

Estavam em jogo as alianças com Roma e a partilha do poder da região. Os monarcas tencionavam tirar o melhor partido desses encontros com Antônio; houve um cruzamento de acusações entre os diversos monarcas, tendo sempre como tema a maior ou menor participação na guerra contra os cesaricidas. Ganhar o favor de Antônio era importante, pois os reinos orientais prosperariam segundo seu grau de amizade com Roma e poderia prever-se uma nova partilha de poderes entre os reis e príncipes clientes do povo romano.

A inimizade entre Herodes da Judéia e a rainha egípcia não é de se estranhar, já que a franja sírio-palestina era uma das áreas as quais o Egito, historicamente, almejava como zona de expansão natural. Se as relações entre a Judéia e o Egito foram boas nesse período, é porque ambos eram aliados de Antônio. Assim, o Egito não promoveu nenhum ataque contra a Judéia, e Herodes combateu ativamente os bandos de gladiadores que já haviam assolado a Ásia e a Síria e pretendiam alcançar as riquezas egípcias. Pelo mesmo motivo, era tradicional a inimizade egípcia contra os nabateus. O reino da Nabatéia conseguira manter sua independência frente aos Ptolomeus e aos Selêucidas, e desde a criação da província romana da Síria, em 64 a.C., eram aliados dos romanos. Por ser o rei da Nabatéia cliente de Antônio, as hostilidades com a rainha egípcia nunca foram patentes até a derrota

em Áccio. Assim que a notícia chegou à Nabatéia, o rei mandou queimar todos os navios egípcios no mar Vermelho,¹³ segundo Dion Cássio, seguindo o conselho do governador da província romana na Síria, Q. Dídio.¹⁴

Sobre a rainha egípcia deviam pesar algumas acusações que mostraram a Antônio a necessidade de uma entrevista com ela, antes de finalizar a reorganização do Oriente.¹⁵ Além de demonstrar sua aliança com Roma, Cleópatra deveria justificar seu insignificante papel na luta contra os cesaricidas.¹⁶ Por esses motivos, Antônio mandou chamá-la a sua presença. Recusar o encontro teria sido contraproducente e, ainda que a rainha egípcia pudesse ser molestada pela aliança de Antônio com Otávio, quando ela tivesse o filho reconhecido por César, e Otávio pretendesse ser seu único herdeiro, não lhe restava outra opção senão aceitar a entrevista. Posto que Antônio e Otávio eram os dois *imperatores* mais poderosos de Roma, estava claro que a aliança com Antônio era mais factível e benéfica do que com Otávio, e por isso quis tê-la a seu favor desde o primeiro momento do encontro, fosse para garantir a sucessão de seu filho Cesarião, fosse para beneficiar-se da partilha de poder no Oriente. As riquezas do Egito, que nos últimos anos recuperara sua prosperidade, eram importantes para granjear o favor de Antônio, que deveria custear os gastos de suas tropas, mas talvez fosse insuficiente. Por isso, quis deslumbrar-lhe com seu luxo e refinamento egípcios e adulá-lo rendendo-lhe as honras devidas a um deus, Dioniso, com quem já o associava no Oriente, e para mostrar-lhe que não era uma mulher comum quem chegava à entrevista, senão uma poderosa rainha.

Cleópatra chegou a Tarso com grande pompa, remontando o rio como se da deusa Ísis e seu cortejo se tratasse.¹⁷ Uma vez justificada sua atuação na guerra contra Cássio e Bruto, ganhou prontamente o favor de Antônio. Aproveitou, então, para livrar-se da única rival que poderia optar pelo trono egípcio, sua irmã Arsínoe, que se refugiara no templo de Artemisa em Éfeso. Os

soldados romanos a mataram e, deste modo, não restou ninguém de sua família para ocupar o trono egípcio além dela e de seu filho. O historiador Flávio Josefo — que sempre mostra uma opinião desfavorável sobre Cleópatra — comenta que a rainha, “quando deixou de perseguir a sua família até o ponto de não deixar com vida ninguém de seu próprio sangue, dedicou-se a matar estrangeiros”.¹⁸ Esta afirmação contém parte de verdade, porque, uma vez assegurada sua estabilidade no trono do Egito, Cleópatra tentou expandir seus domínios (possivelmente quisesse anexar todos os territórios que num momento ou noutro da história pertenceram à dinastia Lágida, o que torna lógico que muitos monarcas orientais a olhassem com receio), e a anexação de territórios faria necessária a eliminação de diversos rivais. O primeiro território que quis anexar ao Egito foi Chipre. A ilha fora cedida por Ptolomeu XIII Auletes a Roma e incorporada à província romana de Cilícia, em 56 a.C. Posteriormente, César a devolveria a Cleópatra, mas a transferência de poder ainda não se realizara. Antônio, outorgando Chipre a Cleópatra, cumpria uma vontade manifesta de César e assentava sua aliança com a rainha egípcia. Para assegurar a estabilidade do poder na ilha, ainda que tivesse concedido indulto a diversos aliados dos cesaricidas, mandou matar Serapião, governador de Chipre, com o pretexto de que este apoiara Cássio.

Depois, Cleópatra regressou a Alexandria e Antônio reuniu-se a ela no inverno. Durante alguns meses, o romano gozou da vida relaxada da corte egípcia, afiançando-se não só de sua aliança como também de sua relação pessoal com Cleópatra. Em fevereiro de 40 a.C., as obrigações de seu cargo se impuseram. Na Itália, seus partidários e os de Otávio se enfrentaram, os sírios aliaram-se com os partos, e o governador de Antióquia, a quem Antônio dera o poder, fora deposto. O triúviro marchou a Tiro para enfrentar-se com Labieno (que dirigia os sírios), enquanto os problemas no Oriente cresciam. Também Herodes foi expulso do trono da Judéia. Cleópatra, vendo aproximarem-se os enfrentamentos, começou a recrutar novas tropas e a preparar o exército.

Ofereceu Herodes, que ficara em Alexandria como general, mas ele preferiu ir a Roma para reclamar o trono perdido. O encontro entre Otávio e Antônio, celebrado em Brindas em setembro, afastou por um tempo o enfrentamento civil. Antônio, que acabava de ficar viúvo, casou-se com a irmã de Otávio e, de novo, procedeu-se à partilha do território entre Lépido, Otávio e Antônio. Este último, uma vez mais, ficou responsável pelo Oriente: repôs Herodes no trono da Judéia e atribuiu o reino da Licaonia a Polemão. Ainda que Labieno tivesse sido derrotado, seu sucessor, Antioco I Comageno, continuou lutando contra os romanos. Antônio enfrentou-se com ele na Samotrácia, mas não conseguiu vencê-lo. Pouco depois, o Triunvirato foi renovado, mas Otávio não respeitou o acordo, já que não lhe haviam sido enviados os homens que Antônio lhe pedira para seu exército. O enfrentamento estava cada dia mais próximo, enquanto Cleópatra, em Alexandria, conseguira reorganizar a frota e o exército, incrementar as colheitas e o comércio externo e, ademais, tinha dois filhos de Antônio: Alexandre e Selene. Assim, quando as relações entre Otávio e Antônio se romperam definitivamente, este mandou chamar Cleópatra para encontrar-se com ele em Antióquia, já que ela não só era sua amante e mãe de seus filhos, mas também a rainha do país mais rico e a comandante do exército mais poderoso entre os reinos do Mediterrâneo oriental: estava em condições de colocar suas exigências para a aliança com Antônio diante de Otávio. Após celebrar um matrimônio conforme os costumes egípcios, no inverno de 37-36 a.C., e outorgar a Cleópatra a cidade de Itanos (Creta) e Celesíria, esta lhe recordou a importância da campanha contra os partos. Com a ajuda da rainha egípcia, com os reforços enviados por Roma e com a aliança com o rei da Média, Antônio conseguiu apoderar-se de Antajata, na Armênia, fazendo um bom botim. Para a surpresa dos romanos, Antônio celebrou o triunfo em Alexandria, algo impensável, que contrariou os senadores. Ademais, embora houvesse confirmado no poder ou concedido o trono a Herodes

na Judéia,¹⁹ a Amintas na Galácia,²⁰ a Arquelau na Capadócia²¹ ou a Polemão no Ponto, a partilha de territórios que realizou em Alexandria, nesse momento, favorecia em excesso o Egito: Cleópatra seria rainha do Egito, de Chipre, da África e da Celesíria e governaria a cidade de Itanos (Creta). A Alexandre adjudicou Armênia, Média e o reino dos partos (para cuja conquista partiu imediatamente depois); a Tolomeu, a Fenícia, a Síria e a Fenícia;²² e a Cleópatra, Selene e Cirenaica.²³ Otávio eliminara Lépido do poder, pouco antes, e Antônio desafiava os costumes romanos e a vontade do Senado, já que incluía na partilha territórios que haviam sido incorporados a Roma como províncias. Os dois cônsules e uma comissão senatorial encontraram-se com Antônio e Cleópatra em Alexandria, para normalizar a situação, mas nada mudou. Otávio apoderou-se do testamento de Antônio e leu ante os senadores que este se dispunha a ser incinerado em Alexandria, junto a Cleópatra. Conseguiu o golpe de efeito desejado: Antônio foi declarado inimigo do povo romano e Roma declarou guerra ao Egito. Os reinos e as cidades do Mediterrâneo oriental mantiveram-se fiéis a Antônio.

Cleópatra soube fazer com que o enfrentamento tivesse lugar na Grécia, ameaçando retirar sua frota se tivesse que navegar até a Itália. Em Áccio, as legiões de Antônio e a frota egípcia estavam preparadas para enfrentar-se com o exército de Otávio. No entanto, Antônio decidiu que a batalha fosse somente naval, e isto desgostou às legiões, que, em sua maioria, passaram para o lado de Otávio. Em 2 de setembro de 31 a.C., produziu-se o enfrentamento. Antônio era inexperiente em batalhas navais, e os navios de Otávio manobravam com mais facilidade na estreita passagem que separava o golfo do Áccio do mar aberto. Antônio e seus aliados orientais foram derrotados e Cleópatra, sua frota e Antônio fugiram do lugar e se dirigiram a Alexandria. As legiões romanas sentiram-se traídas por Antônio e, do mesmo modo que as cidades gregas, passaram para o lado de Otávio. Este castigou os aliados de Antônio e se dirigiu ao Egito. Cleópatra teve que enfrentar sérios

problemas quando foi conhecida a derrota. Matou aqueles que mantinham uma atitude hostil contra ela ou Antônio, tomou os tesouros dos templos e os bens de alguns ricos, e enviou seu exército para defender a cidade de Pelusa, a fim de fechar a passagem aos romanos. Caso fosse necessário fugir, mandou mensageiros a seus aliados da Média e da Partia, preparou embarcações para cruzar o mar Vermelho em direção a Arábia e até pensou numa maneira de ir até a Espanha. Os territórios orientais estavam caindo em poder de Otávio, e Cleópatra talvez tenha agido "em desespero", com a intenção de proteger a coroa do Egito de Otávio. Já ante as portas de Alexandria, Antônio saiu para o combate com quatro legiões romanas e tropas egípcias e macedônias. Após uma primeira vitória de Antônio, a frota egípcia e a cavalaria passaram para o lado de Otávio: Pelusa foi tomada e Otávio entrou em Alexandria. Entretanto, Cleópatra conseguiu pôr a salvo seu filho Cesarião, que dois dias antes marchara de Alexandria. Antônio suicidou-se e Cleópatra manteve uma entrevista com Otávio. Após vários dias, conseguiu que o vencedor respeitasse e protegesse seus filhos, enterrou Antônio e se suicidou. Era 29 de agosto de 30 a.C. Otávio, segundo algumas versões, ordenou a morte de Cesarião, que, como filho reconhecido de César, poderia causar-lhe problemas no futuro, mas protegeu os outros filhos de Cleópatra. E, naturalmente, procedeu a uma nova reorganização do Mediterrâneo oriental.²⁴

NOTAS

- ¹ Pode-se admitir o número VII para Cleópatra Filópator, embora estudos recentes tenham mostrado que é mais provável que lhe corresponderia o VI, já que Cleópatra V Filópator (Trifena, irmã e esposa de Auletes) figura como tal em uma inscrição do templo de Efdú, datada de 57 a.C., e entre esta Cleópatra e a filha de Auletes — que é a quem nos referimos —, não há outra.
- ² No século III a.C., o faraó arrecadava entre 12 mil e 14 mil talentos anuais em impostos; embora nos tempos de Cleópatra as minas estivessem no ponto de esgotar-se e os intercâmbios com o exterior houvessem diminuído, suas terras continuavam férteis e o luxo da capital assombrava os vilarejos.
- ³ Sobre estas revoltas, ver M. Alliot, "La Thébaïde en lutte contre les rois d'Alexandrie sous Philopator et Epiphane (216-184)", *RBPhH*, 29, 1951, pp. 421-43; P. W. Pestman, "Harmachis et Anchemachis, deux rois indigènes au temps des Ptolémées", *CE*, 40, 1965, pp. 157-60.
- ⁴ César, *Guerra civil*, 3108.3: "No testamento de Ptolomeu pai haviam sido designados herdeiros a filha e o filho mais velhos. No mesmo testamento, Ptolomeu conjurava o povo romano, por todos seus deuses e pelos tratados que fizera em Roma, a que se cumprisse sua vontade. Umhas tábuas deste testamento foram levadas a Roma para que fossem depositadas no Erário (como os transtornos públicos impediram que ali fossem depositadas, foram entregues a Pompeu); outras com o mesmo conteúdo foram depositadas em Alexandria". (Trad. J. Calonge. Madrid: Gredos, 1998.)
- ⁵ Lucano, *Farsália*, vv. 465-535; Plutarco, *Pompeu*, 77: "[...] Os pareceres foram de todo opostos, dizendo uns que se reprovasse, e outros que se lhe chamasse (a Pompeu) e recebesse; mas Teodoto, mostrando habilidade discursiva e arte retórica, demonstrou que nem em um nem em outro havia segurança, porque em receber-lhe teriam a César como inimigo e a Pompeu por senhor, e em reprovar-lhe incorreriam no ódio de Pompeu pela expulsão e no de César por ter, todavia, que lhe perseguir; assim que o melhor era mandar-lhe vir e matá-lo, pois, deste modo, serviriam a um e não teriam que temer ao outro, acrescentando com um sorriso, segundo dizem, que um homem morto não morde". (Trad. A. Ranz Romanillos. Barcelona: Planeta, 1991.)
- ⁶ O respeito à hospitalidade era muito valorizado pelos romanos. Como mostra, vale o exemplo de Antônio narrado por Plutarco (*Antônio*, 3.): "Nem deixou de ser sabida entre os egípcios sua humanidade com

Arquelau, que morreu em um daqueles encontros; porque tendo sido seu amigo e seu hóspede, por necessidade, pelejou contra ele vivo; mas buscando seu cadáver depois de morto, o envolveu e sepultou com aparato régio. Com estes feitos deixou grande memória de si em Alexandria e adquiriu nome e fama entre os soldados romanos". (Trad. A. Ranz Romanillos. Barcelona: Planeta, 1991.)

- ⁷ Observe-se que Cleópatra, melhor conhecedora dos costumes romanos que seu irmão e seus conselheiros, nem sequer ousara matar os assassinos do filho de Calpúrnio Bibulo, mas pusera-os à disposição de Roma.
- ⁸ *Guerra de Alexandria*, 1.1: "Iniciada a guerra de Alexandria, fez vir César toda a armada de Rodas, da Síria e da Cilícia; chamou os flecheiros de Creta, e o povo à cavalo de Malco, rei dos nabateus, e assim mesmo, deu ordem de buscar por todas as partes as máquinas de guerra necessárias, fazer provisões de víveres e levantar tropas auxiliares". (Trad. J. Goya e M. Balbuena. Ibéria, 1985.)
- ⁹ Flávio Josefo, *A guerra dos judeus*, 1, pp. 187-92: "Antipatro, depois da morte de Pompeu, mudou de atitude e tratou de atrair-se a César. Quando Mitrídates de Pérgamo não pôde atravessar a passagem de Pelúcio com o exército que chegava contra o Egito e teve que deter-se em Ascalão, Antipatro convenceu os árabes, já que deles era hóspede, para que lhe auxiliassem, e ele mesmo saiu ao seu encontro com uns três mil soldados judeus. Animou aos poderosos da Síria para que lhe prestassem sua ajuda, a Ptolomeu, que habitava o Líbano, e a Jâmbico. Por mediação destes personagens as cidades da região participaram da guerra decididamente. Mitrídates, animado já pela força que lhe dava Antipatro, encaminhou-se até Pelúcio e, como não se lhe permitiu a passagem, assediou a cidade. No ataque, Antipatro adquiriu grande renome, posto que abriu uma brecha na muralha que tinha diante e foi o primeiro que entrou com seus homens na cidade. Assim se apoderou Mitrídates de Pelúcio. Agora bem, os que custodiavam a região chamada de Onias não lhe permitiram avançar mais adiante. Tratava-se dos judeus do Egito. Antipatro convenceu-lhes não só para que não lhe impedissem a passagem, senão também para que proporcionassem víveres a seu exército. Nem sequer se lhe opuseram os habitantes de Mênfis, que, voluntariamente, uniram-se a Mitrídates. Este percorreu o Delta e enfrentou-se com os demais egípcios em um lugar que se chama Acampamento dos Judeus. Antipatro deu a volta na ribeira do rio e foi em ajuda de Mitrídates, que na batalha corria perigo com toda sua ala direita. Pois com ele a ala esquerda já havia vencido aos que se lhe enfrentaram. Na continuação lançou-se contra os que perseguiram a Mitrídates, matou um a um muitíssimos deles e

perseguiu o resto dos homens até tomar seu acampamento. Só perdeu oitenta de seus homens, enquanto que Mitridates ficou sem oitocentos dos seus na perseguição. Este último, salvo contra toda esperança, converteu-se ante César em um testemunho de fé das façanhas de Antípatro". (Trad. J. M. Nieto. Madri: Gredos, 1997.)

¹⁰ *Guerra de Alexandria*, 33: "Apoderado César do Egito e de Alexandria, pôs nela por reis os que Ptolomeu deixara em seu testamento, suplicando ao povo romano que não se mudassem. E assim morto o maior dos dois príncipes, entregou o reino ao menor e a Cleópatra, a maior de suas filhas, que permanecera em sua fidelidade e ao amparo de suas guarnições. A menor, chamada Arsínoe, em cujo nome, diríamos, reinara tiranicamente Ganimedes, a mandou tirar do reino, para que não se originasse alguma nova discórdia movida por pessoas sediciosas, antes que o tempo assegurasse o cetro aos dois reis. Levou consigo a sexta legião veterana e deixou ali as demais, para que ficasse mais seguro o reino aos dois irmãos, que nem podiam ter o amor de seus súditos, porque permanecera na amizade de César, nem a autoridade da Antiguidade, por serem reis de poucos dias. E, ao mesmo tempo, acreditava ser importante para a reputação de nosso império e utilidade pública, que estivessem seguros os reis com nossas guarnições, caso se mantivessem fiéis, e se fossem ingratos, podia-lhes conter com elas mesmas. Concluídas e dispostas as coisas, partir, por terra, a Síria". (Trad. J. Goya e M. Balbuena. Ibéria, 1985.)

¹¹ Oficialmente, coincidiam o dia de nascimento de Cesário e o dia festivo de Ísis (6 de setembro), segundo recolhem as fontes epigráficas: H. Brugsch, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, 5, 889. Leipzig, 1891.

¹² Flávio Josefo, *A guerra dos judeus*, 1.242: "Quando César [Otávio] e Antônio, após matar a Cássio em Filipos, retiraram-se da Itália e da Ásia, respectivamente as diferentes cidades enviaram embaixadas a Antônio, que estava em Bitínia". (Trad. J. M. Nieto. Madri: Gredos, 1997.)

¹³ Plutarco, *Antônio*, 69.5: "[...] Mas por haver sucedido que os habitantes da Arábia chamada Pétria deram [furgo] aos primeiros navios que se lançaram, e por estar Antônio na inteligência de que se sustinha seu exército de Áccio, pôs-se à empresa, contentando-se em guardar as entradas do Egito". (Trad. A. Ranz Romanillos. Barcelona: Planeta, 1991.)

¹⁴ Dio Cássio, 51.7.1: "Os árabes, instigados por Quinto Didio, governador da Síria, queimaram completamente os barcos do golfo da Arábia que foram construídos para atravessar o mar Vermelho. Ademais, todos os povos e os demais príncipes negaram auxílio a Antônio e a Cleópatra".

¹⁵ Apiano, *Guerras civis*, 5.7: "Impulsionou a reconstrução de Janto e deu aos ródios Andros, Tenos, Naxos e Mindo, das quais foram despojados

pouco depois porque as governaram com excessiva rudeza. Outorgou a liberdade às cidades de Laodiceia e Tarso e as eximiu de pagar tributos, e aos habitantes desta última, que haviam sido vendidos como escravos, os libertou da escravidão mediante um edito. Quando os atenienses solicitaram-lhe Tenos, deu-lhes Egina, Icos, Ceos, Esciatos e Pepareto. Prosseguiu seu avanço até Frigia, Misia, Galácia da Ásia, Capadócia, Cilícia, Cele-Síria, Palestina, Itureia e as demais regiões da Síria, e impôs sobre todas elas fortes contribuições e atuou de árbitro entre cidades e reis — na Capadócia, por exemplo, entre Ariarates e Sisina, a quem ajudou a obter o trono por causa de sua mãe Glafira, que lhe ofereceu uma formosa mulher; na Síria, livrou às cidades dos tiranos, uma após a outra". (Trad. A. Sancho. Madri: Gredos, 1985.)

¹⁶ Apiano, *Guerras civis*, 5.8: "Quando Cleópatra reuniu-se com ele na Cilícia, reprovou-a por não ter participado de suas vicissitudes para vingar a César. Ela, em troca, em lugar de defender-se, passou a enumerar o que fizera dizendo que havia enviado de imediato a Dolabella às quatro legiões que tinha consigo, e que o vento contrário e o próprio Dolabella, cuja derrota aconteceu antes do previsto, a impedira de enviar outra frota, que tinha já disposta; mas que não se aliara com Cássio, o qual a ameaçara duas vezes e que, apesar da hostilidade daqueles, pusera-se ao mar rumo ao Adriático com uma frota muito poderosa sem temer a Cássio, nem se precaver contra Murco que estava ancorado aguardando sua passagem, mas que uma tempestade quebrantou os navios e ela mesma caiu enferma, razão pela qual não se pôde pôr novamente ao mar até que eles já haviam obtido a vitória". (Trad. A. Sancho. Madri: Gredos, 1985.)

¹⁷ Plutarco, *Antônio*, 26-28.

¹⁸ *A guerra dos judeus*, 1.359. "Acusou de cumplicidade aos partos a Lisânias, filho do rei de Calcídica, que foi executado." (Flávio Josefo, *Antiguidades*, 15.92.)

¹⁹ Flávio Josefo, *A guerra dos judeus*, 1.281-284: "Em primeiro lugar, acudiu a Antônio, pela amizade que este tivera com seu pai, e expôs-lhe sua desgraça e a de sua família: como deixara sitiados na fortaleza os seus familiares mais queridos e como navegara em meio do inverno para suplicar-lhe ajuda. Antônio se compadeceu desta guinada de situação. Em lembrança à hospitalidade de Antípatro e, sobretudo, pelo valor da pessoa que tinha diante dele, decidiu então nomear rei dos judeus ao que antes nomeara Tetrarca. E não lhe movia menos o ódio que sentia contra Antígono que sua amizade com Herodes, pois aquele lhe tinha como uma pessoa insidiosa e inimiga dos romanos. Mais favorável ainda se mostrou César (Otávio), que recordava às campanhas

militares que levava a cabo no Egito com seu pai, a hospitalidade e sua boa disposição em todos os aspectos, assim como o espírito empreendedor de Herodes, a quem tinha diante de sua vista nesse momento. Reuniu o Senado e, nele, Mesala e, logo, Antônio. Apresentaram a Herodes e expuseram os favores de seu pai e de sua fidelidade para com os romanos. Assim mesmo, fizeram ver que Antônio não só era um inimigo pelas rivalidades que antes tiveram com ele, senão também porque agora obtivera o reino com a ajuda dos partos e desprezara os romanos. O Senado ficou comovido ante estas declarações e quando Antônio adiantou-se para dizer que convinha que Herodes fosse rei na iminência da guerra contra os partos, todos votaram a seu favor". (Trad. J. M. Nieto. Madri: Gredos, 1997.)

²⁰ Dion Cássio, 49.32.3.

²¹ Dion Cássio, 49.32.3-4.

²² Plutarco, *Antonio*, 54.7: "Dali, em primeiro lugar, proclamou Cleópatra rainha do Egito, de Chipre, da África e da Celesíria, reinando em união com ela Cesário, o qual era tido por filho do ditador, que deixara Cleópatra grávida. Em segundo lugar, dando aos filhos nascidos dele e de Cleópatra o epíteto de reis dos reis, a Alexandre adjudicou a Armênia, a Média e o reino dos partos para quando fosse subjugado, e a Tolomeu a Síria e a Fenícia".

²³ Dion Cássio, 49.41.

²⁴ Sobre a reorganização romana do Mediterrâneo oriental após a batalha de Actium, ver M. Sartre, *El Oriente romano. Provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental de Augusto a los Severos (31 a.C. - 235 d.C.)*. Madri, 1994 (Paris, 1991).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Inscrições

OGIS, 193-198.

Papiros

AEGYPTISCHE URKUNDEN AUS KÖNIGLICHEN MUSEEN ZU BERLIN HERAUSGEGEBEN VON DER GENERALVERWALTUNG, GRIECHISCHE URKUNDEN, VIII.

CATALOGUE OF GREEK PAPYRI IN JOHN RYLANDS LIBRARY MANCHESTER, II, 69.

LENGER, M. T. *Corpus des ordonnances des Ptolémées*. Bruxelas, 1964, nºs 73-76; Allus, 94, 98; SB, 4224 (Marco Antônio de 43 a 41).

MONTEVECCHI, O. *La papirologia*. Milão: s.ed., 1972.

PAPIRI GRECI I LATINI, PUBBLICAZIONI DELLA SOCIETÀ ITALIANA PER LA RICERCA DEI PAPIRI GRECI E LATINI IN EGITTO, V, 549.

SAMMELBUCH GRIECHISCHER URKUNDEN AUS AEGYPTEN HERAUSGEGEBEN IM AUFTRAGE DER WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT, 1570.

THE OXYRHYNCHUS PAPYRI, XII. 1.453 e XIV (o ano de 1626 para datar a morte de Ptolomeo XIV).

Fontes literárias

Apiano, *Guerra de Alexandria*.

Dion Cássio, 49-51, Antônio, Pompeu.

Flávio Josefo, *Guerra dos Judeus; Antiguidades*.

Plutarco, *Guerras civis*.

Seleção de estudos sobre Cleópatra.

Suetônio, César.

BAGNALL, R. S. *The administration of the Ptolemaic possessions outside Egypt*. Leiden: s.ed., 1976.

CHAVEAU, M. *L'Égypte au temps de Cléopâtre*. Paris: s.ed., 1997.

CLAUSS, M. *Cleopatra*. Madri: s.ed., 2001 (Munique: s.ed., 1995).

GRANT, M. *Cleopatra*. Londres: s.ed., 1972.

MANNI, E. "L'Egitto tolemaico nei suoi rapporti con Roma", *Riv. Filol.* Cl. 8. Roma, 1950, pp. 87-100.

MARTIN, P. M. *Antoine et Cléopâtre*. Paris: s.ed., 1991.

PADRÓ, J. *Historia del Egipto faraónico*. Madri: s.ed., 1996.

SOUTHERN, P. *Mark Antony*. Stroud: s.ed., 1998.

VANOYEKE, V. *Los Ptolomeos. Últimos faraones de Egipto desde Alejandro Magno a Cleopatra*. Madri: s.ed., 2000.

VOLKMANN, H. *Cleopatra*. Munique: s.ed., 1958.

A mulher no antigo Egito

NUR EL DIN, A. H. *The role of women in the ancient Egyptian society*. Cairo: s.ed., 1995.

PADRÓ, J. "La mujer en el antiguo Egipto", in *La mujer en el mundo antiguo*. Madri: s. ed., 1986, pp. 69-80.

GRÉCIA

A "CIDADE DAS MULHERES"

A QUESTÃO FEMININA E A PÓLIS REVISITADA

*Marta Mega de Andrade**

"Mirem-se no exemplo das mulheres de Atenas." Esta sentença popular alude à perfeição de um papel feminino e ao cumprimento de expectativas modernas quanto ao papel social das mulheres. A metáfora das mulheres de Atenas pode ser, assim, em nosso "meio", expressão do apaziguamento político e social e o sinônimo da obediência feminina ao comando masculino, em todas as esferas da vida.

Mau começo. E, no entanto, é um começo. De fato, o lugar comum na questão da presença da mulher na sociedade ateniense clássica toma sua forma a partir — e em torno — da figura da exemplaridade doméstica: as mulheres tinham nas mãos a organização de uma "casa", a administração dela, o cuidado dos filhos, tudo em conformidade com as "lições" recebidas do marido, com a ordem dos deuses, do *nomós* e da *phúsis*. Quem lê Xenofonte sabe como é difícil o afastamento crítico, mas, por outro lado, como é fácil o reconhecimento de posturas que acabam por nos parecer como naturais, imemoriais.¹

No entanto, essa "naturalização" tem, ela mesma, a sua história. Muito antes da canção de Chico Buarque revitalizar toda a ambigüidade do sentido da "exemplaridade" feminina, o "exemplo" das atenienses parecia bastante adequado às mulheres, na passagem do século XIX ao XX — nos textos normativos dos gregos

* Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

antigos, a boa esposa era casta, silenciosa, não saía de "casa", costurava e cuidava dos filhos, tinha nas mãos as rédeas da economia (doméstica); e em seus textos míticos, em suas histórias, as "tresloucadas" eram personagens de lendas (as "mênades", por exemplo), que dilaceravam maridos e filhos, atos que depois deviam ser expiados por toda a comunidade. A moral vitoriana e burguesa tem, nesse sorvedouro de imagens do feminino, uma matriz e uma justificativa de extrema eficácia, pois a partir dela se coloca a origem da cultura (ou da raça) européia — que no século XIX acreditava-se, do modo mais ferrenho, remontar à Grécia antiga — o papel "normal" da mulher.

E não era assim? Desde a década de 1960, esforços têm sido feitos — e com êxito — no sentido de restabelecer a diferença entre a sociedade ateniense do período clássico, uma sociedade sem dúvida "masculinizada", e as sociedades burguesas a partir do século XIX. No primeiro caso, além das relações sociais serem perpassadas e moldadas pelos atributos do gênero (ou seja, a classificação de identidades sociais pelas diferenças de gênero "fazia sentido"), temos a hegemonia masculina — e a hegemonia valorativa de seus atributos e papéis — no campo social; o gênero masculino se reproduz como "gênero da cultura". Isto não representa necessariamente uma inferioridade da mulher, mas, certamente, uma valoração negativa e a subordinação do "campo" do feminino, em grande parte das esferas institucionalizadas da vida social² — família, justiça, governo; as mulheres atenienses padeceram de uma espécie de "menoridade", aparecendo sempre precedidas da figura de um *kurios*. Neste ponto, elas estavam mais próximas dos estrangeiros e dos escravos do que de seus maridos cidadãos, na medida em que os não cidadãos dependiam também da intermediação institucional de um "protetor". No segundo caso, temos a reiteração de um "monopólio" masculino sobre a vida social como um todo, da natureza e da cultura, acarretando não somente a desvalorização e subordinação do "campo" feminino,

mas principalmente sua inferiorização (a subjetivação da mulher como um ser frágil, menor, tutelado, culpado), a inferiorização do seu "ser social". Aqui não se trata mais de uma espécie de "menoridade" institucional, mas de uma percepção da incapacidade, inerente ao ser feminino, de dirigir a própria vida, os próprios instintos e afetos.

No entanto, as mulheres na sociedade ateniense do período clássico, principalmente aquelas que pertenciam a casas cidadãs e às "boas famílias" (*eupatridai*), mas também as outras mulheres (embora por outros motivos), não tinham uma atuação menor nem eram "passivas" no que tocava a sua presença na *pólis*. Este assunto também já foi exaustivamente debatido pela historiografia,³ sendo de certa forma um consenso que o papel da mulher naquela sociedade era bem mais amplo e ativo do que o modelo do silêncio e da adscrição ao espaço doméstico deixava entrever. Segundo Cohen,⁴ por exemplo, as mulheres formavam o "seu" espaço público, certamente não apreendido pela visão masculina do universo político e poliade. Na iconografia, podemos entrever cenas de encontros, conversações, participação em rituais que segmentavam essa cidade "feminina".

Isto nos leva ao problema da cidadania feminina. As mulheres nascidas nas casas atenienses do período clássico não podem ser consideradas cidadãs no sentido estritamente institucional do termo. Havia obstáculos e proibições efetivas no que diz respeito a possíveis intervenções em atividades políticas institucionalizadas na *pólis*. O máximo a que se chega nesse campo são as referências a um interesse possível das mulheres naquilo que seus maridos decidiam nas assembléias, interesse reportado por mais de uma peça de Aristófanes (por exemplo, em *Lisístrata*). Mesmo que consideremos que a lei de Péricles (451 a.C.) admitia que havia mulheres atenienses (filhas de pai e mãe atenienses), isto colocava a mulher sob a tutela do pai e da família, e não fazia dela uma participante da *politeia*, do corpo de cidadãos cujo

fundamento básico se enraizava no seio da guerra, da propriedade da terra e da descendência masculina.

Todavia, fazer das mulheres, por sua ascendência cidadã, elas mesmas cidadãs — as "atenienses" designadas por termos como *ástai* ou *pólitai*⁵ — não apenas reforça, mas também torna evidente o reconhecimento de um elo específico das mulheres com a *pólis*. E, assim, se a cidadania feminina, em parte reconhecida pela lei atribuída a Péricles, tinha um sentido ativo de prática cidadã, essa prática só poderia ser exterior ao sistema político-institucional. Se as mulheres de Atenas tinham uma prática cidadã não institucional dentro da *pólis*, resta compreender a conexão desta prática das mulheres com a definição de um *lugar próprio* ao feminino, lugar de identidade e atividade na dinâmica da cultura grega, masculinizada, sobretudo no período clássico. Por não poderem participar do espaço político masculino e institucional, mas ao mesmo tempo serem "metade" da cidade, segundo expressão de Aristófanes nas *Tesmóforas*, as mulheres de Atenas permaneciam no meio do caminho, em uma situação ambígua e por vezes contraditória, ora mais próximas das outras mulheres no que diz respeito à solidariedade e às interações, ora realizando certos rituais religiosos e tendo seus filhos, dando à cidade futuros cidadãos, e ao *oikos* do marido, seus herdeiros. Ora articulando um lugar próprio, ora aparecendo no horizonte da vida privada de um cidadão, seu pai, seu marido, seu *kúrios*.

Abordar a relação entre o gênero feminino e a *pólis* grega não é tarefa simples; envolve pilhas de páginas escritas nas últimas décadas, da história da mulher à história do gênero, à *questão* do gênero como questão política. Meu objetivo aqui não é retomar essa historiografia, mas contribuir para o avanço na história comparada das relações de gênero, basicamente tendo como centro a questão da participação política. Seria possível revisitar a questão feminina partindo do problema da cidadania das mulheres na *pólis* ateniense clássica?

Kalòn kakòn ant'agathoio: *identidade feminina e relações de gênero*

...E os deuses criaram belo o mal, reverso de um bem.⁶ Pudessem os homens procriar sem as mulheres, essa dolosa praga,⁷ que mesmo sendo a mulher-abelha, esconde em sua origem a raça de Pandora. A ambigüidade do gênero feminino percorre a literatura grega, que não se cansa de usar essa ambigüidade não apenas para falar das mulheres, mas principalmente para falar dos homens e de suas relações mútuas, mesmo suas relações políticas. O século V a.C., em Atenas, foi um século em que se "falava" aos homens "com" as mulheres.

Quanto a isso, reside uma confusão entre o que se diz e o que as mulheres são e fazem, em outras palavras, o seu "papel". Ora, literatura é literatura, e o primado da literatura é a ficção, o imaginário, no ótimo sentido. Assim, a ambigüidade do feminino era uma figura de imaginário, e por isso mesmo usada para entrelaçar discursos e não somente como um espelho dado ao reconhecimento límpido de determinadas categorias de mulheres. O entrelaçamento dos discursos na ambigüidade feminina usava os dois pólos definidores da presença cultural e social do gênero: a raça das mulheres (*génos gunaïkon*), por um lado, a *mélissa*, por outro lado. Digo gênero, porque nos dois casos, nos dois pólos, parte-se do negativo ao positivo, do embate ao convívio, entre masculino e feminino.

Na mitologia, essa ambigüidade do convívio/combate (dolo) dos gêneros masculino e feminino encontra seu mais paradigmático exemplo no mito de Prometeu/Pandora. Nos versos de Hesíodo, a divisão dos mortais entre "tribo dos homens" (*phul'anthrópoi*) e "raça das mulheres" (*génos gunaikós*) ganha a força de uma ontologia. Explico-me.

Do ponto de vista do "mito de Prometeu", a narrativa dos golpes sucessivos entre Zeus e Prometeu é central para a compreen-

são de uma percepção originária do quinhão (*moira*) dos humanos, entre animais e deuses.⁸ Esse quinhão só se estabelece em definitivo, coroando a ordem do cosmos sob a égide de Zeus, quando o "pai" dos deuses determina a fabricação da armadilha decisiva: a bela forma de virgem, chamada Pandora somente em *Os trabalhos e os dias*. O final da história já conhecemos: Pandora abre a tampa do jarro e sela o destino dos homens: fadiga, doença, morte, procriação. Mas, com esse destino, desde então segue junto à "raça dos homens" uma "raça das mulheres", precisando coabitar, dividir a mesma terra e o mesmo alimento.⁹ Assim, a narrativa mítica que reconta a ordenação de um mundo de homens mortais é também a narrativa da origem das mulheres como *gênero feminino*. Mito de Pandora, portanto.

Eis o nascimento das mulheres: descendem todas dessa armadilha chamada Pandora, belo mal e bem, e, assim, ao mesmo tempo, canina e abelha, dissimulada e exemplar. Quando Hesíodo explica, na *Teogonia*, que de Pandora descende a "raça e tribo das mulheres" (vv. 590-593), está subentendendo a mesma tradição que Semônides de Amorgos acompanha em seu "bestiário", no qual, após classificar tipos de mulheres segundo tipos de animais, lança a dúvida: felizmente, o acaso pode unir-nos à *mélissa*. No tempo humano, Semônides fala aos seus ouvintes das mulheres que vivem com eles, e da probabilidade de unir-se, dentre todas as espécies ruins, com aquela à qual nenhuma censura se liga, a mulher-abelha. Esta espécie feminina é o reverso de todos os males atribuídos à mulher. Zelosa dos bens da casa, amiga de seu marido, inimiga das conversas entre mulheres, as conversas eróticas, a mulher-abelha é um verdadeiro presente dos deuses. Entretanto, ela é também uma mulher. Pode ser uma ilusão:

E justamente aquela que mais prudente parece,
esta mais acontece ser ultrajante;
pois estando boquiaberto o marido, os vizinhos
se alegram, vendo também este como se engana.¹⁰

Naquilo em que o constitui, o feminino é um artifício antes de tudo — eis a "ontologia". E quando alguém imagina ter a mulher perfeita, não enxerga o engano. No ser feminino, bem e mal se confundem, e o homem não pode se fiar naquilo que vê. Esta é a conclusão do poema de Semônides.

Em uma análise estrutural muito básica desse discurso, colocaríamos no gênero feminino o sinal [-] — de menos. E, claro, como explica Detienne,¹¹ isso não significa um sinal de falta, mas antes a configuração de um pólo simbólico da estrutura binária positivo/negativo, cultura/natureza etc. A oposição masculino/feminino se presta bastante bem a esse tipo de construção estrutural relacionada ao sistema cultural. Nessa construção estrutural, masculino e feminino articulam, combinam e opõem valores que ordenam e ultrapassam a vida social de homens e mulheres: o homem está para o quente como a mulher está para o frio, o homem está para o cozido como a mulher, para o cru, e assim por diante; as permutações também são verdadeiras neste caso, por exemplo: o frio "efemina", o quente masculiniza. E, assim, vemos uma série de fatos, dados e sujeitos na vida social serem condicionados por essa produção simbólica do gênero; inclusive homens e mulheres.

Uma das principais características dessas permutações estruturais, como já é de conhecimento comum, é a "sincronia". Compreendamos essa sincronia não como aquilo que não está sujeito à mudança, mas aquela qualidade de uma dimensão ordenadora das relações sociais que, justamente por ordenar, compor, ligar, resiste à mudança.¹² É assim que ao gênero se ligam diversas qualidades, espaços, experiências, em longa duração: nos textos literários de Hesíodo (século VII a.C.) a Xenofonte (século IV a.C.), abstraindo-se todo contexto ao qual voltarei adiante, o gênero se presta a articulações simbólicas semelhantes.

A grande "tentação" da análise estrutural é tomar permutações simbólicas por oposições cristalizadas e funcionais. Não

Quadro 1: Masculino/feminino (permutações estruturais)

MASCULINO	FEMININO
Quente	Frio
Cozido	Cru
Exterior	Interior
Pólis	Vida Doméstica / Família
Guerra	Parto
Luz	Escureidão
Franqueza	Dissimulação
Cultura	Natureza
+	-
Homens	Mulheres

tomemos o esquema pela estrutura: não se trata, aqui, de funções em primeira instância, mas de significados que podem "informar" funções. De qualquer modo, o quadro acima é didático, na medida em que nos esclarece como a cultura grega podia *naturalizar* os papéis sociais e as relações de homens e mulheres: as mulheres são frias porque habitam o interior, e habitam o interior porque são frias; elas dissimulam porque o secreto é seu hábitat, ou o secreto é seu meio porque são dissimuladas... a série indefinida de tautologias mostra bem o sentido da armadilha do que *faz sentido*.

Eis a primeira parte daquilo a que se chama questão do gênero: posições estruturais informando posições de sujeitos nas relações sociais. Falamos neste ponto de dois pólos: um, o modelo de mulher — a boa esposa que os atenienses chamavam de "abelha", *mélissa*; outro, também modelo de mulher, porém totalmente "feminina", fechada em seu grupo à parte — a descendente de Pandora, solidária com as outras em sua "tribo" de mulheres. Na forma como os homens se apropriavam do feminino para "aculturá-lo", dando origem às mulheres futuras esposas, a *mélissa* representava o lado positivo, enquanto essa "tribo" de mulheres representava o lado negativo — sem gradações.

Portanto, a construção do feminino sob a ótica masculinizada dos atenienses tinha por base este solo arenoso: de um

lado, o elogio da *mélissa*; de outro lado, a censura do *gênos gunaikós*. Neste solo ambíguo, é possível destacar ainda uma atividade identitária propriamente feminina? Isso nos leva a uma outra questão, muito cara aos primórdios da história crítica da mulher na Antigüidade, com Sarah Pomeroy:¹³ como perseguir um lugar próprio feminino, quando são os homens que falam, dizendo o que querem sobre *quem* são as mulheres em sua sociedade? Esta questão foi também muito debatida. Sobre ela, afirmou-se desde a impossibilidade de "ouvir" a voz feminina na literatura grega — e assim na imensa maioria das fontes utilizadas tradicionalmente pelos historiadores — até o abandono do enfoque sobre a condição feminina, em direção ao imaginário, ao campo simbólico, onde o gênero é significativo, e não a qualidade de um sujeito social e histórico — até desencarnar o gênero, portanto, fazendo dele um "operador de sentido" *apenas*.¹⁴ Nos dois casos, a questão foi contornada, mas não superada.

Como perseguir uma dimensão produtora de identidades femininas através de uma literatura toda masculina? O que essa questão deixa entrever é a ação de uma premissa: a de que o gênero se constitui como instância predominante na construção do indivíduo como sujeito nas relações sociais. Entretanto, por mais que afirmemos a tendência masculinizada de uma sociedade e de uma cultura, valores que são impostos podem se tornar valores "seus", simplesmente porque não há valores, sentidos que não sejam apropriados por todos os sujeitos sociais e desta forma "partilhados". O nosso problema não está na partilha, mas em considerar as formas de partilha como necessariamente pacíficas e passivas. Ora, as formas de apropriação cultural — ou das "trocas simbólicas" — pelos sujeitos e grupos não são passivas; não são sempre, em todos os instantes da "partilha" social do sentido — virtualmente em todos os domínios e as dimensões da vida social —, o produto das determinações de uma "violência simbólica" unívoca, e assim a apropriação não é um eufemismo para um processo de inculcação que "esconde"

de um sujeito passivo uma realidade mais originária. A "realidade" em que ele vive já é aquela da qual ele se apropria à medida que nela vive e "se vira", se me é permitido o uso coloquial. Assim, podemos refletir sobre o grau de envolvimento das mulheres com os termos de um modelo de enquadramento feminino: não quanto esse modelo as "subordinava", mas de que modo se podia erigir uma identidade, de que modo o mesmo modelo poderia "servir" a outros fins.

Quando buscamos apreender uma dimensão identitária nessa construção de uma representação do feminino, não podemos isolar um e outro, a *mélissa* e Pandora: Pandora é a *mélissa* em toda sua ambigüidade. Queria isto dizer que, mesmo no assentimento ao papel de *mélissa*, há uma identidade propriamente feminina em re-produção e não o simples funcionamento de um fetiche cultural?

A virtude feminina: uma dimensão estratégica

A história das transformações pelas quais o modelo da mulher-abelha chega a *habitar* o solo ateniense não pode ser traçada de modo linear. Prefiro começar por um dado momento, que parece ter tido um significado importante para o regime democrático: a chamada "Lei de Péricles", que em 451 a.C. restringiu a cidadania a filhos de pai e mãe atenienses, deixando-nos entrever uma conexão entre o estatuto das mulheres e a consolidação da "preponderância dos muitos" — a *demokratía* — em Atenas. Isso representou um fechar-se sobre si mesmo do corpo dos cidadãos atenienses, demonstrando ainda o valor da própria condição cidadã em termos sociais: na cidade, os atenienses lidavam cotidianamente e cada vez mais com a pluralidade dos estatutos, à medida que Atenas se tornava uma potência hege-

mônica, atraindo para sua *astú* mais estrangeiros e mais atividades do que aqueles relacionados ao governo e às instituições políticas. Para fechar-se ao estrangeiro e não cidadão em geral, o critério escolhido foi incluir como requisito para a cidadania a descendência de uma casa plenamente ateniense — posto que além do pai, a mãe, a partir de então, deveria provir de um *oîkos* ateniense.

Esta inclusão não foi sem consequências para o estatuto dessas mulheres. Por um lado, as "atenienses", após a Lei de Péricles, parecem ter esperado de sua cidade um reconhecimento de pertença, um vínculo mais profundo do que o do simples nascimento local. Penetramos, então, no cerne de uma compreensão possível de um fenômeno bizarro na história dessa *pólis*: a cidade era dos homens; entretanto, havia uma cada vez mais insistente recorrência ao universo feminino, não apenas para falar da cidade, mas ainda para oferecer aos outros as imagens daquela sociedade. Refiro-me aqui às conclusões de alguns estudos sobre o uso das representações femininas na literatura e na iconografia da metade para o final do século V a.C. em Atenas. J. Bazant, ao analisar um conjunto de vasos áticos do VI e do V séculos a.C., procura observar a passagem de uma temática centrada na figura do "ateniense exemplar", o hoplita e guerreiro, para outra mais voltada para as figuras da vida privada desse ateniense exemplar, particularmente suas mulheres.¹⁵ Osborne menciona diretamente a correlação da Lei de Péricles com uma situação de fato, em que as mulheres, não encontrando lugares efetivos de atualização de sua cidadania afirmada, viram seu *status* público ser alçado tanto pela iconografia dos vasos quanto pela iconografia e pelos epitáfios das estelas funerárias.¹⁶

Por outro lado, ao constituírem um grupo cidadão, as mulheres das casas atenienses podem ter conhecido um recrudescimento das demandas a elas relacionadas, inclusive nos campos da moral e do comportamento.¹⁷ O imaginário em ação na iconografia mostra "a ateniense", senão dentro de casa,

inserida em um feixe direto levando do espaço doméstico ao espaço cívico, da casa a Palas Atena. As imagens do gineceu são constantes, estabelecendo um padrão estético para o espaço feminino: o leito do casal, as portas, a atividade da fiação, as pequenas coisas que povoam o campo da feminilidade, como os espelhos, as caixinhas e os vasos.¹⁸ As mulheres são colocadas ainda diante do fato da guerra, embora não como "guerreiras", mas como aquelas que entregam as armas, fazem as libações;¹⁹ são colocadas diante dos túmulos, prestando homenagens aos mortos; são postas em cortejos rituais e diante de Palas Atena.²⁰ O custo dessa inserção no imaginário e na ideologia cívica, o "custo" da própria cidadania, pode não ter sido a pior da condição feminina no período clássico, como defendem alguns estudiosos,²¹ mas antes o aumento da pressão social de distinção, de prestígio, de diferenciação, enfim, de segmentação de certo grupo de mulheres como um grupo à parte. A mulher elogiada era já a mulher-abelha; apenas, agora, ela habitava o seio da cidade, no interstício entre *pólis* e *patrís*.²²

Nesta (nova) condição, as *mélissai* — esposas legítimas dos cidadãos, elas mesmas "cidadãs" — podiam despende uma atenção especial aos padrões de conduta que definiam o seu valor, segundo a perspectiva masculina. Ouçamos as palavras do orador Demóstenes, em seu célebre discurso *Contra Neera* (séc. IV a.C.):

E quando cada um de vocês for para casa, o que dirá a sua própria esposa, ou filha, ou mãe, se precisasse de uma resposta: "constituímos um júri" — "Julgando quem?" — será imediatamente perguntado — "Neera", vocês dirão — "porque ela, uma estrangeira, vive como esposa legítima com um ateniense contrariamente à lei, e porque ela deu sua filha, que vivia como prostituta, em casamento a Teógenes, o rei, e essa filha realizou em benefício da cidade os ritos que ninguém deve nomear, e foi dada como esposa a Dioniso" — e vocês narrarão outros detalhes do caso, mostrando quão bem e acuradamente,

de uma maneira impossível de esquecer, a acusação cobriu cada ponto do caso.

111. E então as mulheres, quando tiverem ouvido, dirão: — "Bem, o que vocês fizeram?" — e vocês dirão — "nós a absolvemos" — nesse ponto a mulher das mais virtuosas ficará irada com vocês por terem aprovado como correto que essa mulher deve partilhar com elas os cerimoniais públicos e ritos religiosos; e para aquelas que não são mulheres discretas vocês colocam claramente que elas podem fazer o que lhes aprouver, pois não têm nada a temer das leis [...].

Demóstenes apresenta seus argumentos contra Neera em um discurso usado em processo contra seu marido Stéphanos. Vale dizer que este discurso envolve muito mais que o "caso" Neera — a prostituta que se fez passar por esposa legítima e cidadã —, envolve uma querela mais ampla entre Demóstenes e o próprio Stéphanos (querela que dá motivos para outras arengas privadas do mesmo orador). Portanto, pouco importa se Neera era ou não culpada, ou melhor, se Stéphanos era ou não culpado de traição, por ter apresentado seus dois filhos com Neera ao seu *dêmos*, de forma a torná-los cidadãos. O que importa, aqui, é o fato de uma briga entre facções permitir o acesso a uma argumentação que envolve claramente o estatuto das esposas legítimas naquela sociedade.

Segundo as palavras de Demóstenes, as esposas daqueles cidadãos, juízes no caso contra Stéphanos, estariam diretamente interessadas no processo. Porque ele envolveria pretensamente um desafio ao *status* da esposa legítima. Assim, o interesse das esposas na condenação de Stéphanos seria, na verdade, interesse na condenação de Neera, por ter assumido indevidamente posições exclusivas das *atenienses*, dando oportunidade a que uma filha sua tomasse o lugar de esposa de Dioniso nas Antestérias, como esposa legítima do arconte-rei. O discurso de Demóstenes usa do expediente teatral para dramatizar o diálogo que os juízes teriam com suas mulheres, ao final do julgamento. E parece

deixar claro que a condenação seria uma "questão de honra" para essas mesmas mulheres.

O pequeno trecho em detalhe é mais rico do que a breve descrição de seu conteúdo deixa entrever. Por exemplo, o que se coloca nas primeiras palavras é a efetividade do fato: o marido, ao chegar em casa, diz à esposa "constituímos um júri". E a esposa se interessa plenamente, procurando inteirar-se do assunto. Recurso retórico? Que seja um exagero: ele só alcançará sua finalidade se puder ser comparado com um comportamento não só possível, mas esperado. Um comportamento que vai de encontro ao modelo, mas apenas para reiterá-lo nas palavras finais do diálogo: trata-se, afinal de contas, de manter a distinção entre as esposas virtuosas e aquelas outras mulheres que não são "discretas". Outro recurso retórico? Exagero do modelo para homens, independentemente do que as mulheres pudessem pensar do assunto? A ligação entre o começo e o fim do diálogo nega esse último ponto, e, ao que parece, a contradição entre mulheres virtuosas e mulheres não discretas importava para as próprias mulheres.

Tomemos Neera como uma transgressora. O que Demóstenes considera fundamental nessa transgressão resume-se a dois "crimes" de Neera (não conto com o do marido, Stéphanos, ao apresentar seus filhos ao *dêmos*): ter-se feito passar por esposa legítima de um cidadão, quando de fato era uma escrava prostituta estrangeira; ter dado sua filha em casamento a um cidadão e, conseqüentemente, ter propiciado o sacrilégio de ter uma filha ilegítima, e não cidadã, atuando na parte central de um ritual políade dos mais importantes. Os "crimes" de Neera desestabilizam o casamento, a procriação de filhos legítimos, a atividade ritual. Três pontos centrais na caracterização da virtude feminina no modelo *mélissa*, cuja normalização podia e devia ser uma reivindicação das próprias esposas legítimas. Assim sendo, o "caso" Neera coloca em operação a potência de indignação e reivindicação *das atenienses* quanto ao seu próprio estatuto.

Isto poderia até ser o "óbvio ululante", se não conhecêssemos alguns outros detalhes, advindos, por exemplo, do teatro cômico. Quando, em *Lisístrata*, as mulheres se dispõem a grandes sacrifícios para garantir a paz entre os gregos, são todas as mulheres da Grécia contra seus homens, e não apenas as cidadãs de Atenas. Pode-se argumentar: todas as cidadãs das *póleis* gregas. Mas Aristófanes não coloca em sua peça a distinção da cidadania às não atenienses. Além disso, o veio caricatural das comédias de Aristófanes, quando incide sobre as figuras femininas, parece tomar todas, indistintamente, como gluttonas, bebedoras, além de sexualmente ativas e volúveis (todas traem o marido... como sempre).²³ Há ainda que considerar a força do convívio diário, em uma mesma vizinhança, das mulheres em seus diversos estatutos: mais ou menos pobres, escravas, não cidadãs. Até que ponto fazia sentido para uma *população* que desconhecia a "expulsão do paraíso" ou a "concupiscência da carne", separar em meio ao burburinho diário as legítimas esposas das prostitutas, ou melhor, das *hetairai*? Além de um espelho de moralidades superpostas — as nossas sobre as deles — o que resta é a defesa de um *status* privilegiado às mulheres de Atenas, mais do que uma questão de simples pudor. E, por isso mesmo, preferiria colocar a indignação das esposas dos juizes do "caso" Neera, esperada pela acusação, não como defesa da "pureza" feminina, mas como defesa do *status* de mulher cidadã, contra a indevida apropriação desse *status* por uma mulher estrangeira. Se for escrava e prostituta, apenas aumenta a impropriedade do ato: mulheres *versus* mulheres, pois. Não seria um bom motivo para que as mulheres se *apropriassem* do modelo *mélissa*? As *mélissai*, não por acaso, eram *as atenienses*.

As mulheres virtuosas eram, assim, as mulheres de Atenas. Este aspecto da cidadania feminina traz algumas nuances para o modelo da *mélissa*. Já não se trata mais daquela esposa do pequeno camponês, na aldeia rural, que vai dar-lhe a descendência e a qual ele precisa alimentar. Esta boa mulher é agora uma cidadina,

em larga medida, e vê sua virtude se traduzir no casamento e fertilidade, na fidelidade conjugal, no silêncio, na atividade ritual pública em solo ático.

Digamos, assim, que a cidadania feminina e seu corolário — a vida pública e política das mulheres — buscou sair da virtualidade sob a forma da integração simbólica, pela qual às mulheres se conferia uma honra "publicizada" não conflitante com sua subordinação a um determinado *oikos*. Não era o caso, portanto, das *mélissai* abandonarem sua posição, reivindicando aquilo que, por natureza, só os homens poderiam ter: o poder de decisão sobre a guerra e a paz, sobre o governo da cidade, sobre as leis.

As *atenienses* tinham, assim, na reprodução do modelo *mélissa* relacionado a sua condição cidadã um ponto estratégico a defender, a partir do qual gerir sua própria diferença e posição social. Não nos interessa aqui determinar se elas ficavam ou não confinadas a um gineceu, se elas estavam ou não em silêncio. O que importa são as possibilidades de uso, pelas próprias mulheres, dessas imagens de silêncio, recato e confinamento. Um uso que distingue, separa algumas mulheres das outras, cria uma fronteira, um limite que não pode mais ser ultrapassado: as mulheres nascidas nas casas cidadãs, particularmente as *eupatridai*, tinham na *mélissa* a figuração de sua honra, de sua *areté* e, talvez, como exclama o Sócrates de Xenofonte no *Econômico*, de sua "alma viril".

Mas, e quando essas mulheres de que falamos não são as cidadãs? Não podemos afirmar que o modelo *mélissa* não tenha influência sobre elas. Mas, ao mesmo tempo, ele se aplicava mais a uma segmentação entre as *atenienses* e as outras mulheres do que propriamente às mulheres em geral. E isto à custa da perda da unidade do feminino em uma só "raça": as *mélissai*, as rainhas da casa, correspondem a um ideal de virilidade direcionado às mulheres que acabava por privá-las dos atributos propriamente femininos: a sedução, principalmente, mas também a emoção, o segredo, a ambigüidade de caráter, qualidades banidas do universo

dos homens livres cidadãos. Comportar-se em acordo com o exemplo da abelha, fiar-se nesse exemplo, de certo modo representava assumir uma posição complementar bastante "adequada" ao gênero masculino. Portanto, essa boa esposa, tomando para si o modelo, fazendo dele seu apanágio, agia no sentido de reiterar sua inclusão naquela sociedade, mais precisamente naquela cidade. Talvez não fosse incorreto chamar a atenção para um prestígio político das *mélissai*.

Um prestígio político dirigido a uma esfera institucional da qual elas estavam proibidas de participar, mas também para a qual elas encarnavam um simbolismo ligado à autoctonia do cidadão ateniense, a relação entre *pólis* e *patris*, a terra dos pais.²⁴ Não seria apenas uma questão honorífica? Um "badulaque" pendurado no pescoço das obedientes mulheres de Atenas? Um "prêmio de consolação"? Neste caso, seria necessário provar que a importância da atividade política e guerreira masculina sobrepujava qualquer outra esfera de ação social; seria necessário, sobretudo, colocar a relação dos *atenienses* com os rituais religiosos no mesmo patamar de um simulacro de ação, vazia de realidade e pragmatismo, o que está longe de poder ser imaginado.²⁵ Seria necessário, por fim, desconsiderar a força que, para a própria cidadania masculina, representava o elo ritual e religioso com a *partas*, a terra ancestral dos cidadãos autóctones. Na esfera religiosa e ritual e na comunicação com a *patris*, as mulheres cidadãs tinham o papel central.

Um coro para as mulheres: dimensões táticas

Enganamo-nos ao tentar promover uma identidade de todo o feminino no modelo *mélissa*, já que esse modelo "servia" para distinguir um certo grupo prestigioso daquelas cidadãs que tinham a parte ativa dos rituais e representavam, em seu *feminino*, a terra

dos pais, a "casa" e a *patris*. Estar "sem cidade" determina uma outra condição feminina, a julgar pelo discurso de Medéia na peça de Eurípides, encenada por volta de 431 a.C. em Atenas:

Medéia De todos os que têm vida e têm noção,
Nós, mulheres, somos o ser mais infeliz:
Primeiro, é preciso com excessivo dinheiro
Comprar marido e aceitá-lo como senhor
Seu, esse mal inda dói mais que o mal.
Este é o máximo certame: aceitar o reles
Ou o útil, pois o divórcio não é bem visto
Para as mulheres, nem podem repudiar o marido.
Ao chegar a sua nova morada e condições
Sem vir instruída de casa, deve adivinhar
Qual o melhor convívio com o seu consorte.
Quando nos saímos bem destas fadigas,
E o marido convive sob o jugo sem violência,
A vida é invejável; se não, a morte é melhor.
O homem, aborrecido com os de casa,
Vai fora e afasta o coração do tédio
Divertindo-se com amigo ou companheiro,
Mas nosso fado é fitar uma só alma.
Dizem que vivemos sem perigo a vida
Doméstica, mas eles guerreiam com a lança,
Não compreendem que eu preferiria lutar
Com escudo três vezes a parir uma vez.
Mas não a mesma razão vem a ti e a mim:
Tens esta cidade e o palácio paterno
E o gozo de viver e o convívio dos teus,
Eu, porém, órfã sem cidade sou ultrajada
Pelo marido, conquistada em terra bárbara
Sem mãe, nem irmão, nem congêneres
Para abrigar-me neste infortúnio.
Quererei alcançar de ti silêncio,
Se para mim for inventada via e meio
De punir por estes males o marido
E aquele que lhe deu a filha como esposa,
Silêncio! A mulher aliás plena de pavor
É covarde para resistir e ao ver o aço,

Mas quando a cama calha ser lesada,
Não há outro espírito mais sujo de sangue

Coro Assim farei, com justiça punirás o marido,
Medéia. Não admiro teu luto pela sorte,
Vejo ainda Creonte, o rei desta terra,
A caminho, mensageiro de novas decisões.²⁸

A primeira aparição de Medéia em cena traz para o centro do drama um discurso sobre a condição feminina. Um discurso em que uma mulher estrangeira, abandonada pelo marido que anseia por uma aliança com o rei, transforma-se em porta-voz de uma insatisfação que ultrapassa a fronteira da cidadania entre as mulheres, insatisfação com o lugar "reservado" às mulheres na sociedade. Para falar ao coro das coríntias, Medéia sai do palácio em cujo interior habita, mostra-se à luz, e toma para si a função de fazer ecoar um lamento que reúne todas as mulheres contra um destino adequado e esperado.

Esta lamentação divide-se em dois momentos. No primeiro (vv. 230-251), a personagem compara as posições de homens e mulheres usando os parâmetros normais dessa comparação: o casamento, a fidelidade conjugal, o silêncio, o parto e a guerra. Em um segundo momento (vv. 252-270), Medéia se distingue daquelas outras mulheres que lamentam com ela, que lhe são solidárias na dor do abandono, lembrando que as mulheres coríntias que a escutavam tinham em Corinto sua casa paterna e o convívio com os seus, o que para elas representava a garantia de reparação a um dano como aquele. Medéia, entretanto, estava naquele solo *ápolis*, sem "cidade" ou sem direito de cidade, o que representava o rompimento e a distância da personagem com relação à casa dos pais. O afastamento pela cidadania, entre Medéia e as coríntias, não impede, entretanto, que entre elas se estabeleça um elo de solidariedade no silêncio: as coríntias não se levantarão contra a vingança de Medéia, nem mesmo quando esta vingança atinge uma outra mulher, a filha do rei, e o próprio rei de Corinto.

Nas palavras de Medéia, o que transparece é a possibilidade de inversão, do pólo positivo ao pólo negativo, daqueles tópicos de um discurso sobre a presença da mulher-abelha e sua complementaridade na casa do marido. Essa inversão, ao ser realizada por uma mulher estrangeira, acaba por nos colocar a questão da possibilidade de uma lamentação *de fato*, uma opinião contrária usada na forma de resistência (latente ou manifesta) por parte das mulheres, o que traz algumas consequências importantes para uma abordagem das formas de apropriação dos paradigmas femininos pelas próprias mulheres: se por um lado as esposas atenienses tinham a prerrogativa de tomar para si as honras devotadas às *mélissai*, por outro lado não se pode inferir desse uso uma concordância incondicional aos paradigmas, mas talvez uma concordância "pragmática".²⁷ O fato de não se tratar aqui de um discurso político feito por uma mulher, mas de uma peça de teatro encenada por atores do sexo masculino, escrita por um homem, apenas amplifica e reforça o tom — e talvez o perigo — da lamentação, mostrando que essas lamúrias não eram raras e nem desconhecidas dos homens da cidade. Além disso, a figura mítica de Medéia não era a de qualquer mulher, mas uma feiticeira bastante temida, que no fim das contas se torna a assassina da noiva do marido, dos próprios filhos e do rei de Corinto. Não seria exagero imaginar na peça de Eurípides um "temor" bem real dessa inversão da condição feminina pelas próprias mulheres.

Todavia, Medéia não é uma "cidadã". Sua posição é dúbia, sendo e não sendo esposa de Jasão. Medéia, como figura feminina, é caracterizada a partir daqueles dons que são próprios ao feminino, como a astúcia na ação, a sedução no diálogo, a lida com o segredo, a vaidade (que será a armadilha na qual cairá a filha do rei, ao dispor sobre si um véu enfeitado), tudo aquilo que faz de uma mulher "feminina", não mais a "alma viril". Esta "efeminação" das mulheres se desdobra em um conflito em torno do leito conjugal, conflito que rompe a complementaridade masculino-feminino,

trazendo de volta a diferença original, o embate entre as "raças" feminina e masculina:

EST

De sacros rios retornam as águas
e justiça ainda traz tudo de volta.
Entre os homens há tramas dolosas,
a confiança dos deuses não vige mais.
As famas tornarão gloriosa a minha vida,
honra vem ao gênero feminino,
não mais díssona fama será das mulheres.
As musas de antigos cantores calarão
os hinos do meu descrédito.
Entre os nossos pendores
Apolo, guia de ritmos, não pôs
a divina canção de lira, a contra-ecoa o hino
do gênero masculino. A longa vida pode
dizer muito do nosso quinhão e do masculino.²⁸

Não seria possível compreender neste canto do coro um momento de "desafio" lançado à interações envolvendo homens e mulheres? O pretexto de um tal desafio é o leito do casal, como se este fosse o fundamento de um direito, de uma posição feminina, não diria social, mas antes no interior mesmo dos embates — ou negociações — de gênero. Um momento de união renovada do gênero feminino, retornando à *feminilidade* que as constitui antes das diferenças que criam as fronteiras entre as mulheres.

"Poder sexual"?²⁹ Este talvez seja um dos ingredientes, mas não o único. O leito do casal representa o *lugar* das mulheres, a partir do qual irradia todo um simbolismo ligado à força do elemento feminino em sociedade: o ato sexual e, mais do que isso, a fertilidade, a concepção dos filhos, o nascimento dos filhos, enfim, elementos que trazem à tona aquilo que pertence às próprias mulheres, mesmo em uma casa que lhes é estranha, como a casa do marido. O lamento pelo leito violado é a linguagem capaz de reunir, refazer a conjugação de todas as mulheres, não mais

por se tratar de uma questão de estatuto, de virtude ou honra ligada a uma posição *esperada* de um certo grupo de mulheres. Trata-se, agora, de uma "concordia" perturbada, de uma "trégua" quebrada, do equilíbrio nas relações homem-mulher — equilíbrio que classifica os estatutos e hierarquizam as posições separadas das esposas cidadãs, das concubinas escravas, das estrangeiras — transformado em tensão. Certamente, Eurípides propõe uma "lição" — e não às mulheres. E felizmente, para nós, esta lição deixa entrever algo "mal resolvido" na conduta das "exemplares" atenienses.

Não será a primeira nem a única vez em que esse "algo" transparece na forma de uma suspeição em relação aos momentos de solidariedade feminina, daquelas que ultrapassam as barreiras de um estatuto cidadão. A peça *Lisístrata*, de Aristófanes, tratou de colocar a rebelião das mulheres gregas contra a guerra levada a cabo por seus maridos sob a égide de uma recusa do sexo, recusa do "leito". Os esparsos testemunhos que chegaram até nós dos festivais das Adonias — rito de celebração da feminilidade por meio da celebração de Adônis, o amante sempre jovem de Afrodite — preenchem as lacunas nas imagens e a balbúrdia do escuro das noites de verão, em que as mulheres se encontravam nos telhados das casas para celebrar Adônis, com a suspeição: as mulheres estariam entregues a conversas e atos "de Afrodite".³⁰ O temor da perda do controle é ainda o temor do gênero que se apropria da cultura quando o seu "canto" *pode* ser invertido pela solidariedade da "raça" das mulheres "femininas".

Isso deixa claro que não existe, na Atenas clássica, uma subordinação feminina pura e simples. E nos auxilia na compreensão de um pragmatismo sobre o qual falei acima. Não se trata de um pragmatismo aliado ao interesse consciente, de forma mecânica, mas da possibilidade de um agir *interessado*, um *uso criativo* que supera as fronteiras daquilo que *pode* ser pensado ou "calculado". No primeiro caso, o das boas e exemplares esposas, "interesse" em promover, tornar sempre visível e lembrado o elo identitário

com a *patris*, fundamento de uma cidadania feminina *latente*; no segundo caso, o "interesse" das "femininas mulheres" na atualização do conflito sempre *possível*, indicando na reprodução das relações de dominação o risco das coisas serem "invertidas", não serem mais como são. Risco, assim, das negociações cotidianas que promovem a dinâmica das relações de gênero.

O homem é um animal político?

Por mais que nos aventuremos, não ultrapassamos nesta análise as fronteiras do espaço-tempo da Atenas clássica, dos últimos cem anos da *pólis* independente, talvez. O que isso permite concluir é que as representações das relações de gênero na Atenas clássica colocavam em jogo duas posições: uma primeira levava em direção a um estatuto feminino cidadão privilegiado; e uma segunda levava a uma expressão de conflito e tensão no convívio entre homens e mulheres. Portanto, podemos discutir se na *pólis* clássica não teria havido antes um conflito *político* do que um puro e simples *domínio*, nas relações de gênero. É claro que por *político* não podemos aqui compreender apenas um conflito em torno de um objeto — o poder — e uma instituição — o governo da cidade. Esse conflito *político* é mais abrangente, derivando daquele *risco* do qual falei acima: o risco de inverter um estado de coisas, sempre temido e nunca descartado pelos homens de Atenas.

Sempre me causou estranheza a forma como Aristóteles define, em *Política*, a natureza das relações entre marido e esposa na casa. Diz ele:

V. 1. Assim, são três as partes da economia, uma despótica [mestre – escravo], sobre a qual falamos primeiro, outra paterna [pais e filhos] e por fim a conjugal — pois pertence à arte de gerir a casa comandar

2. esposa e filhos (ambos como livres, ainda que não com a mesma forma de comando, pois em se tratando da mulher comanda-se politicamente [*allá gynaiçós mèn politikós*], enquanto dos filhos, monarquicamente) (grifo meu).³¹

Poderíamos considerar essa "deferência" nas relações marido-esposa como uma atitude compreensível de respeito às esposas exemplares, no mesmo sentido em que Xenofonte, em *Econômico*, coloca a sua "rainha das abelhas" como aquela que chega a comandar o próprio marido, fazendo dele um servidor. Todavia, o próprio Xenofonte não traduz essa relação como relação política.

Corro o risco de ser breve demais em um assunto que demandaria um aprofundamento maior. Arrisco assim mesmo, propondo um caminho para esse aprofundamento: não tanto como o filósofo, mas como um grego, habitante da Atenas do século IV a.C., Aristóteles via a relação marido-esposa como uma relação política e, assim, como uma relação determinada: pela igualdade de posição; pela "arte" de possibilitar o bom convívio; pelo *lógos*. Em meio às hierarquias e a um poder que, para Aristóteles, é semelhante ao de um rei, o chefe da casa encontra pelo caminho alguém com quem ele precisa discutir sobre o justo e o injusto, o melhor e o pior; alguém com quem ele precisa deliberar, a quem precisa convencer. Isso não torna menor o poder do chefe da casa, não tira dele a natureza da soberania, não elimina a violência daquele *kratós* inerente ao próprio exercício do poder. Mas mostra que o elemento sobre o qual se constroem as relações de gênero, ao menos no que respeita ao casamento, não é indiferente à atividade feminina: no silêncio, espera-se a fala; na obediência, espera-se a insubmissão. Porque as mulheres não são como os escravos ou como os filhos. As mulheres têm (a possibilidade da) escolha. Pois não é esta possibilidade que emerge da definição de Aristóteles, na mesma obra, para o "homem político"?³²

Disse em outra ocasião que a possibilidade de uma "cidade" das mulheres residia na própria ambigüidade de sua posição dentro da *pólis*.³³ Ambigüidade entre a aparente complacência de sua cidadania reconhecida, de seu estatuto de esposa e filha em casas cidadãs e a maleabilidade de suas relações cotidianas. Vimos uma certa ressonância disso na maneira como a Medéia de Eurípides convida todas as mulheres a participar de sua "vingança". Ora, esta "cidade" feminina, plural por definição, exigia uma prática muito mais ampla do que a da cidadania institucional, deliberativa, jurídica e administrativa. Exigia a capacidade de dobrar-se, de estar nos lugares, de conversar sem entraves, de ir e vir entre dois mundos: o dos cidadãos e o dos "outros", aos quais chamaremos de *habitantes*. Tratava-se de uma "função" de integração, portanto, para a qual o convívio das mulheres com outras mulheres, com escravos e com todo um universo doméstico de trocas entre habitantes era fundamental. Enquanto os atenienses pudessem se permitir o controle simbólico sobre essa atividade, impondo modelos que podiam ser apropriados pelas próprias mulheres, a unidade do corpo dos cidadãos, da *politeía*, talvez estivesse segura.

De fato, seria interessante reconstruir uma perspectiva sobre a história da "crise" da *pólis* não mais sobre o elemento decisivo da Guerra do Peloponeso ou da peste em Atenas, ou mesmo da ascensão dos demagogos e dos exércitos mercenários, pontos básicos em qualquer programa de estudos da história da Grécia. Uma perspectiva que seguisse o fio até o momento — se é que é desejável determinar se houve um único momento ou fato — em que o valor da *mélissa* deixou de informar o valor da cidadania feminina. Ou, quem sabe, até o momento em que a ação política das mulheres, essa "costura" de uma cidade empírica e cotidiana, deixou de caminhar junto ou abaixo da hegemonia do *dêmos* sobre o corpo social mais amplo dos habitantes. Quando o *dêmos* já não se constitui dos "muitos" mas dos "poucos", dos "ociosos", seu próprio domínio econômico e prestígio social podem estabelecer de um modo mais determinante

o *kratós* sobre a sociedade. Seria interessante perceber que, quanto mais o poder político se imiscui no horizonte da vida privada do cidadão rico e prestigioso, menos o controle sobre as "femininas mulheres" se traduz em um risco, em um embate. Dizem que as mulheres de Roma tinham mais independência que as mulheres de Atenas. Mas será que tinham ainda a força de uma solidariedade para fazer "contra-ecoar" o hino do gênero masculino?

Porque Atenas não era burguesa nem padecia de uma moral vitoriana, podemos desconfiar que a semelhança dos papéis femininos em uma e outra sociedade é a ponta de um *iceberg*, que de resto não tenho intenção de trazer à tona.³⁴ Mas digamos que alguns dos embates em torno da participação política e da cidadania das mulheres nos diversos movimentos feministas até a década de 30 do século XX não podem ser transportados para a Atenas clássica. As *suffragettes* norte-americanas, por exemplo, estão em um dos nós da intriga histórica que combina o movimento de liberação da mão-de-obra feminina a partir do entre-guerras, o inchaço da sociedade urbana, o redimensionamento do papel da família e da mulher de classe média como trabalhadora e mãe, e têm no ponto de partida a moralidade burguesa no início do século XX. Assim sendo, revisitar a "questão feminina" na Atenas clássica não pode ser o mesmo que procurar o que não está lá: o "mau exemplo" das mulheres de Atenas, miragem que aparece quando se usa o instrumento da comparação como uma forma de aproximação e lição política — sobre uma *história* não apenas escrita por homens, mas marcada pela opressão, desde os *primórdios*, do homem (eterno) sobre a (eterna) mulher — para o movimento feminista.

Porque a sociedade poliade não *conheceu* a vocação moderna para obscurecer o gênero em seu papel ativamente articulador da vida social e da cultura. Na medida em que tentamos nos fazer todos iguais, passando a régua sobre diferenças, especificidades, singularidades, levamos nossos ideais à mais extrema abstração e esquecemo-nos, não de nossas limitações

específicas, mas de nossas específicas *propriedades*. Ora, a consciência da opressão masculina sobre as mulheres provocou, a princípio, uma luta pela igualdade de direitos, pelos reconhecimentos de iguais capacidades, luta essa que não se pode separar daquela perspectiva de subjetivação da mulher como *ser* incapaz e, portanto, não pode escapar de sua própria história. Em outras palavras, as reivindicações pela igualdade de homens e mulheres não poderiam existir sem o seu "algoz", o arsenal ideológico da incapacidade da mulher como *sujeito*. Digamos que as mulheres de Atenas ainda eram, antes de "pessoas" incapazes, agentes de uma trama social cuja lógica institucional e conceitual podia ser dominada pelos homens; entretanto, a trama que enreda a vida social vai muito além da lógica que sobre ela predomina, e assim as mulheres de Atenas tinham aí um *lugar próprio*.³⁵

O que quero dizer é que a sociedade poliade ateniense conheceu espaços do trespassamento de uma lógica social masculinizada, antes do que a "guerra dos sexos". Mas seria esse lugar próprio o horizonte da vida privada no qual a ideologia masculina confinava as mulheres ideais? É preciso colocar a questão, para que não se imagine que esse lugar próprio feminino equivale *a priori* à casa, ao interior dela, onde se procria e se cuida dos filhos e dos assuntos "domésticos", ou mesmo ao espaço público da atividade religiosa das mulheres "de família" (*eupatridai*), esperada e largamente louvada. O *lugar próprio* das mulheres é aquele, primeiro, em que elas assumem como sua a herança de seu *gênos*, para mais e para menos: herança de Pandora, herança do *feminino*. Depois, é o lugar de sua autonomia e de seu governo — lugar *estratégico* —, como acontecia na operação religiosa e ritual *pública*. Por fim, é o lugar de ludibriar a regra, de revirar o adequado em que elas mesmas podem (ou não) se refletir; lugar de dizer "sim", apenas para continuar no jogo das negociações, produções e reproduções, de que é feito o *entrelaçamento* da vida social — lugar *tático* — das pequenas conversações e solidariedades cotidianas.

NOTAS

- ¹ M. A. Katz, "Ideology and the 'status of women' in Ancient Greece", in L. Hawley e B. Levick (ed.), *Women in Antiquity. New assessments*. Londres: Routledge, 1995, pp. 21-44.
- ² Em grande parte, mas não em todas. Como afirma C. Sourvinou-Inwood, a esfera pública religiosa e ritual era apanágio das mulheres da cidade, sendo elas, nesse campo, independentes da tutela masculina (C. Sourvinou-Inwood, "Male and female, public and private, ancient and modern", in E. Reeder (org.), *Pandora. Women in classical Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 111-21). Karen Stears observa que nós subestimamos o valor e a importância social da dimensão ritual nas sociedades antigas, já que perdemos o contato com essa experiência (K. E. Stears, "Death becomes her: gender and athenian death ritual", in S. Blundell e M. Williamson (orgs.), *The sacred and the feminine in Ancient Greece*. Londres: Routledge, 1998, pp. 113-27).
- ³ A. Cameron e A. Kuhrt (orgs.), *Images of women in Antiquity*, 2ª ed. Londres: Routledge, 1993; D. Cohen, "Seclusion separation and the 'Status of Women' in classical Athens", *Greece and Rome*, 36, 1989, pp. 1-15; M. Y. Goldberg, "Spatial and behavioural negotiation in classical Athenian city houses", in P. M. Allison (org.), *The archaeology of household activities*. Nova York: Routledge, 1999, pp. 142-61; R. Hawley e B. Levick (orgs.), *Women in Antiquity*, 1ª ed. Londres: Routledge, 1995; R. Just, *Women in Athenian law and life*, 1ª ed. Londres: Routledge, 1989; S. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves*, 1ª ed. Nova York: Schocken Books, 1975.
- ⁴ Cohen, op. cit.
- ⁵ C. Mossé, "La dénomination de la femme athénienne dans les playdoyers démosthénien", *Ktema*, 10, 1985, pp. 76-78.
- ⁶ Hesíodo, *Teogonia*, v. 585.
- ⁷ Eurípides, *Hipólito*, vv. 616-620.
- ⁸ J. P. Vernant, "O mito prometéico em Hesíodo", in J. P. Vernant, *Mito e sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1992, pp. 154-70.
- ⁹ "Dela descende a geração das femininas mulheres / Dela é a funesta geração e grei das mulheres [génos kai phúlā...] / grande pena que habita entre homens mortais, / parceiras não da penúria cruel, porém do luxo". *Teogonia*, vv. 590-593.
- ¹⁰ Semônides de Amorgos, *Elegia*, vv. 107-110.
- ¹¹ M. Detienne, "O mito: Orfeu no mel", in J. Le Goff, e P. Nora (orgs.), *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, pp. 52-67;

ver ainda C. Lévi-Strauss, "A estrutura dos mitos", in idem, *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, pp. 237-66.

- ¹² A estrutura cultural não pode ser sincrônica como os movimentos de uma máquina ou a engrenagem de um relógio. Esta discussão foge ao meu propósito neste artigo, mas não posso deixar de remeter aos instigantes ensaios de M. Sahlins, *Ilhas de História*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- ¹³ Pomeroy, op. cit.
- ¹⁴ Ver balanço de Marilyn Katz, op. cit.
- ¹⁵ J. Bazant, "Les vases athéniens et les réformes démocratiques", in C. Bérard, C. Bron et al. (eds.), *Images et société en Grèce ancienne*. Lausanne: Cahiers d'Archeologie Romande, 1984, pp. 33-40.
- ¹⁶ R. Osborne, "Law, the democratic citizen and the representation of women in classical Athens", *Past and Present*, 155, 1997, pp. 3-33.
- ¹⁷ Podemos colocar sob este registro a admoestação de Péricles às viúvas, às mães e às filhas dos mortos em guerra: "Enfim, se me é necessário, de uma palavra, evocar também os méritos femininos, para aquelas que vão agora viver na viuvez, eu exprimiria tudo com um breve conselho: se vós não se distanciades daquilo que é de vossa natureza, isto será para vós uma grande glória; e será assim igualmente para aquelas cujos méritos ou desonras fizerem com que se fale delas o mínimo entre os homens". In Tucídides, *História da guerra do Peloponeso*, XLV, 2.
- ¹⁸ F. Lissarrague, "Femmes au figuré", in G. Duby, M. Perrot et al. (orgs.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 1. Paris: Plon, 1991, pp. 159-251.
- ¹⁹ M. M. Andrade, "Uma Atenas das mulheres", in F. C. T. Silva (org.), *História e imagem*. Rio de Janeiro: PPGHIS/CAPEs, 1998, pp. 333-47.
- ²⁰ Lissarrague, op. cit.
- ²¹ C. Mossé, *Les femmes dans l'Antiquité*. Paris: Seuil, 1989. Ver ainda Pomeroy, op. cit.
- ²² A *patris*, terra dos pais, traduzia uma dimensão religiosa de apropriação da cidade, da *pólis*. Traduzia ainda a estreita vinculação das casas cidadãs ao território habitado (*chóra*), fundando as imagens da autoctonia dos atenienses. Cf. M. M. Andrade, *A "cidade das mulheres" — Cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica*, 1ª ed. Rio de Janeiro: LHA, 2001; e N. Loraux, *Les enfants D'Athéna*, 1ª ed. Paris: La Découverte, 1990.
- ²³ Aristófanes, *Assembléia das mulheres*, vv. 215-240.
- ²⁴ Andrade, op. cit.
- ²⁵ Stears, op. cit.
- ²⁶ Eurípides, *Medéia*, vv. 230-270.

- ²⁷ Um "pragmatismo" sem consciência ou intenções mecânicas: isso é possível? Trata-se aqui de um *uso criativo*, antes de mais nada. Esse pragmatismo assim definido pode escapar da dicotomia "consciência" versus "ilusão" (ou "inconsciente").
- ²⁸ Eurípides, *Medéia*, vv. 410-430.
- ²⁹ J. Winkler, *The constraints of desire*, 1ª ed. Nova York: Routledge, 1990.
- ³⁰ M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, 1ª ed. Paris: Gallimard, 1989.
- ³¹ Aristóteles, *Política*, I, 1.259a, b.
- ³² Aristóteles, *Política*, I, 1.253a: "Tudo isto deixa claro que a *pólis* é um desenvolvimento natural, e que o homem é por natureza um animal político (*politikón zôon*), e um homem que é por natureza e não simplesmente por acaso sem cidade (*ápolis*) está ou abaixo ou acima na escala da humanidade: ele é como aquele a quem Homero reprova por não ter "nem clã, nem lei, nem foyer"; um homem assim por natureza é ao mesmo tempo um homem ávido de guerra; ele é como um peão isolado no jogo de damas. E o porquê de o homem ser um animal político, em maior medida que qualquer abelha ou qualquer animal gregário, é evidente. Pois a natureza, como declaramos, nada fabrica sem propósito; e o homem é o único dentre os animais que possui a palavra (*lógon*). A simples voz, de fato, pode indicar a dor ou o prazer, e assim é possuída por outros animais também, mas o *lógos* designa o vantajoso (*sumphéron*) e o nocivo (*blabéron*), e também o justo (*dikaion*) e o injusto (*ádikon*); pois é próprio ao homem, dentre todos os animais, que somente ele tenha a percepção do bom (*agatoú*) e do mau (*kakoú*), do justo e do injusto, e das outras qualidades éticas, e é a partilha (*koinonía*) desses bens que fabrica a 'casa' (*oikíon*) e a *pólis*."
- ³³ Andrade, op. cit.
- ³⁴ Remeto aqui para S. M. Spencer-Wood, "The world they household — Changing meanings of the domestic sphere in the nineteenth century", in P. M. Allison (org.), *The Archaeology of household activities*. Nova York: Routledge, 1999, pp. 121-41.
- ³⁵ As afirmações taxativas são sempre armadilhas. Gostaria de completar essas considerações, a fim de tentar passar ao largo da armadilha pronta a disparar aqui. Dizer que as lutas feministas são históricas é forçar uma compreensão mais aguda de nossos próprios fantasmas e não reduzir o seu valor. Além disso, o combate a qualquer forma de opressão é em si mesmo legítimo, porque humano. Chamo a atenção para essa conclusão, em que afirmo que as mulheres em Atenas tinham um *lugar próprio*; não seria esse *próprio* o lugar que as lutas pela emancipação feminina buscam hoje? O lugar do feminino em meio à falta de substância da *cotidianidade* moderna?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, M. M. "Uma Atenas das mulheres", in F. C. T. Silva (org.), *História e imagem*. Rio de Janeiro: PPGHIS/CAPES, 1998, pp. 333-47.
- _____. A "cidade das mulheres": cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica, 1ª ed. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.
- BAZANT, J. "Les vases athéniens et les réformes démocratiques", in C. Bérard, C. Bron, C. et al. (orgs.), *Images et société en Grèce Ancienne*. Lausanne: Cahiers d'Archeologie Romande, 1984, pp. 33-40.
- CAMERON, A. e KUHN, A. (orgs.), *Images of women in Antiquity*, 2ª ed. Londres: Routledge, 1993.
- COHEN, D. "Seclusion separation and the status of women in classical Athens", *Greece and Rome*, 36, 1989, pp. 1-15.
- DETENNE, M. "O mito: Orfeu no mel", in J. Le Goff e P. Nora (orgs.), *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, pp. 52-67.
- _____. *Les jardins d'Adonis*, 1ª ed. Paris: Gallimard, 1989.
- GOLDBERG, M. Y. "Spatial and behavioural negotiation in classical athenian city houses", in P. M. Allison (org.), *The archaeology of household activities*. Nova York: Routledge, 1999, pp. 142-61.
- HAWLEY, R. e LEVICK, B. (ed.). *Women in Antiquity*, 1ª ed. Londres: Routledge, 1995.
- JUST, R. *Women in athenian law and life*, 1ª ed. Londres: Routledge, 1989.
- KATZ, M. A. "Ideology and the 'Status of Women' in ancient Greece", in L. Hawley e B. Levick (orgs.), *Women in Antiquity. New assessments*. Londres: Routledge, 1995, pp. 21-44.

- LÉVI-STRAUSS, C. "A estrutura dos mitos", in C. Lévi-Strauss, *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, pp. 237-66.
- LISSARRAGUE, F. "Femmes au figuré", in G. Duby, M. Perrot et al. (orgs.), *Histoire des femmes en Occident*, vol. 1. Paris: Plon, 1991, pp. 159-251.
- LORAU, N. *Les enfants D'Athéna*, 1ª ed. Paris: La Découverte, 1990.
- MOSSÉ, C. *Les femmes dans l'Antiquité*, 1ª ed. Paris: Seuil, 1989.
- _____. "La dénomination de la femme athénienne dans les playdoyers démosthénien", *Ktema*, 10, 1985, pp. 76-78.
- OSBORNE, R. "Law, the democratic citizen and the representation of women in classical Athens", *Past and Present*, 155, 1997, pp. 3-33.
- POMEROY, S. *Goddesses, whores, wives and slaves*, 1ª ed. Nova York: Schocken Books, 1975.
- SAHLINS, M. *Ilhas de história*, 2ª ed. Trad. Barbara Sette. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.
- SOURVINOU-INWOOD, C. "Male and female, public and private, ancient and modern", in E. Reeder (org.), *Pandora. Women in classical Greece*. Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 111-21.
- SPENCER-WOOD, S. M. "The world they household — Changing meanings of the domestic sphere in the nineteenth century", in P. M. Allison (org.), *The archaeology of household activities*. Nova York: Routledge, 1999, pp. 121-41.
- STEARNS, K. E. "Death becomes her — Gender and athenian death ritual", in S. Blundell e M. Williamson (orgs.), *The sacred and the feminine in ancient Greece*. Londres: Routledge, 1998, pp. 113-27.

- VERNANT, J. P. "O mito prometéico em Hesíodo", in J. P. Vernant, *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1992, pp. 154-70.
- WINKLER, J. *The constraints of desire*, 1ª ed. Nova York: Routledge, 1990.

O LEITO DE PROCUSTO O GÊNERO NA GRÉCIA ANTIGA

*Renata Cardoso Beleboni**

Um dos ensinamentos que Arnaldo Momigliano nos deixou foi que a História não são as fontes. A História é uma interpretação das realidades cujas fontes são "sinais indicativos ou fragmentos". É certo que partimos de um exame das fontes, mas por intermédio delas tentamos observar a "realidade que apresentam ou que, por vezes, não conseguem representar, deturpam e até dissimulam" (Redfield, 1994, p. 147). Além dessa limitação das fontes, ainda houve uma tendência, por parte de alguns estudiosos, de lançar um olhar fechado sobre alguns temas acerca da Antiguidade grega que acabaram esquematizando, de maneira simplificada, complexas relações que existiam no interior dessa sociedade.

Foi o que ocorreu com as interpretações sobre as mulheres e a religião. As mulheres, nessas abordagens, foram sempre tomadas em detrimento da condição masculina. Em relação à religião, desde o século XIX, a atenção ora estava centrada no primitivismo ou nos "absurdos" das religiões antigas, ora em questões fenomenológicas, ou ainda nas peculiaridades de diversas práticas religiosas. Grande parte desses estudos objetivava descobrir as origens, entender posturas, explicar a concepção de divino ou sugerir o que seria sagrado ou profano. Em alguns casos, referindo-se aqui a estudos mais centralizados, procurou-se observar o comportamento dos sujeitos nestas práticas. Neste sentido, pretendemos discorrer sobre a questão do gênero na

* Doutoranda em história pela Universidade Estadual de Campinas; professora da Fesb, Bragança Paulista.

metáfora, compara a História a uma tapeçaria e termina sua argumentação salientando que essa tapeçaria foi e é feita por muitas mãos (McGuire, 1996, p. 2). Desta forma, não podemos enquadrar no leito de Procusto, ou em quadros de oposições binárias, ou dentro de uma linha evolutiva contínua, toda a complexidade das relações existentes em uma sociedade do passado.

Tendo exposto, brevemente, as asserções de Costa e De Laetis, Alberti e McGuire, podemos, então, inserir a discussão de gênero no âmbito da religião. Autoras como Katherine Young, Catherine Wessinger, Mary Daly, Karen Lebalqz, entre outras, vêm analisando o papel da mulher nas religiões, ou melhor, como o papel da mulher vem sendo construído pelas tradições religiosas. De uma maneira geral, os estudos que relacionam religião e mulher, passam por três etapas: crítica à tradição masculina, história das mulheres nas instituições religiosas e críticas propondo mudanças nessas práticas "masculinizadas".

Estas teólogas feministas observaram que, por causa da ausência de discursos, a mulher encontrou dificuldades para se estabelecer dentro das religiões, e tentar inseri-la de forma realmente ativa e/ou diligente é, nesse meio, o que ocasionaria uma reforma, o que é interpretado pelos tradicionalistas como uma tentativa de "mudança de identidade" — daí a resistência.

Uma outra observação desses estudos é que, se há uma liderança feminina, esta não é institucionalizada, não quebra com a hierarquia patriarcal e estabelece-se à margem (cf. Wessinger). Essas líderes enfatizam o lado "impessoal" de Deus, negam ou moderam a doutrina da queda e sustentam que casamento e maternidade não são vistos como únicos aspectos de realização da mulher. Para precisar que o feminino não deve ser encarado como inferior ao masculino nas instituições religiosas, o livro Gênesis é retomado. Nele, homem e mulher foram criados "à imagem de Deus", portanto, em pé de igualdade.

Tentando transpor para a Antigüidade grega essa discussão e sabendo das dificuldades dessa ação, dos problemas de

adaptação dos conceitos, dos cuidados que se devem tomar com o termo "gênero", verificamos, *a priori*, que a mulher grega não se enquadra, a não ser que se utilize o método de Procusto, nos limites dos projetos com características dualísticas.

Nas práticas religiosas gregas (festas em louvor aos deuses e nos cultos),² vemos a presença da mulher. Ela poderia até alcançar uma alta posição como sacerdotisa.³ E tinha uma posição, em relação ao homem, de quase paridade.⁴

Essa paridade, vemo-la não só entre os mortais, mas igualmente entre as divindades. É Zeus quem tudo comanda, mas ao seu lado, no grupo dos 12 deuses principais, encontramos seis deusas: Hera, Atena, Afrodite, Ártemis, Héstia e Deméter. Essas "mulheres divinas" eram, correntemente, invocadas pelos humanos.

Hera, a deusa mais importante do panteão grego, era invocada para a proteção das mulheres casadas legitimamente; a Atena, deusa protetora das atividades filosóficas e literárias, os atenienses recorriam por também ser protetora da Ática; Afrodite era sempre chamada para intervir nos assuntos relacionados ao amor e à fertilidade; Ártemis, a virgem caçadora, intervinha junto aos mortais nos momentos de transformação (do jovem para a vida adulta, da virgem para a esposa etc.); Héstia, a deusa da lareira e sua personificação, era invocada para proteger o lar, por simbolizar a união da família; e por fim Deméter, a deusa do trigo, era invocada para auxiliar no cultivo da terra. Essas deusas estavam presentes nas várias situações da vida do homem grego. Não limitavam suas ações em apenas um domínio, mas exerciam influências no interior do homem, na natureza, na sociedade e no além.

Mas a ação dessas "mulheres divinas" está associada a outras ações, à dos deuses, pois no Panteão o que se pode observar são relações definidas entre os deuses, o que distingue tipos múltiplos de poder e de potência. Como exemplo, citamos o caso do par divino que se uniu por uma intensa amizade.

Héstia-Hermes: ela, deusa imóvel (lareira), tem como espaço definido o interior do lar. Fixada no solo, a lareira circular é como

o umbigo que enraíza a casa na terra. Ela é símbolo e garantia de fixidez, de imutabilidade e permanência (Vernant, 1973, p. 115). Nas poucas vezes em que aparece figurada antropomorficamente, está ao lado de Hermes. Ele é o mensageiro entre os homens e os imortais. Nele, não há nada de fixo, permanente ou estável. "Ele representa, no espaço e no mundo humano, o movimento, a passagem, a mudança de estado, as transições [...] Na casa, o seu lugar é junto da porta protegendo a soleira [...]" (Vernant, 1973, p. 115).

Se, na consciência religiosa dos gregos, eles formam um par (Héstia-Hermes) é porque assumem funções conexas. Héstia deve permanecer no centro, no interior; é porque ela representa a intimidade do grupo em si mesmo, ao contrário de Hermes, que, estando no exterior, tendo a mobilidade, representa o contato com o outro. Portanto, observamos que há um sistema social (já que inúmeros autores utilizam-se da expressão "sociedade dos deuses") de relacionamento em que se inserem os interlocutores. Vemos uma distinção entre masculino-feminino, mas não há uma homogeneidade, pois o exemplo acima apresenta um "modelo ideal" de comportamento de homens e mulheres, mas não se aplica a todo o Panteão porque há diferentes masculinidades e feminilidades: Hefesto passa a maior parte de sua vida dentro de vulcões, e Ártemis preside as regiões montanhosas, silvestres e fronteiriças, as áreas abertas, de movimento.

Portanto, para entender o Panteão grego, devem-se tomar os deuses em conjunto. É preciso verificar como estão agrupadas, associadas, contrapostas e diferenciadas as diversas potências divinas. Definir cada deus isoladamente, tentar separar deuses "masculinos" de um lado e "femininos" de outro, é abreviar, resumir por demais, as complexidades desse sistema. Os deuses são potências, agem de acordo com poderes específicos que em nada estão ligados à distinção entre os sexos (Ártemis tem como armas as flechas, atributos masculinos).

Mas por que, no mundo humano, a mulher sempre foi relegada a um plano inferior? O que dizem as fontes sobre ela? Por que está excluída do espaço político? Por que tantos estudiosos, durante muito tempo, viram-na apenas como "dona de casa"? Uma das explicações para esse fato é a relação que se fez entre a deusa Héstia e a mulher.

Héstia, como vimos, tem como espaço principal o interior do lar, o espaço doméstico, fechado, protegido, que para os gregos tinha uma conotação feminina. Xenofonte,⁵ por exemplo, escreve: "Cabe ao homem ocupar-se dos campos, da ágora, das compras na cidade; cabe à mulher o trabalho com a lã, o pão, os trabalhos da casa". Menandro também escreve a respeito: "Uma mulher honesta deve ficar em sua casa; a rua é para uma mulher qualquer" (Vernant, 1973, p. 120). Portanto, estando em casa, a mulher está em seu domínio: esse é o seu lugar.

A mulher é ainda assimilada, no meio grego, como elemento de comércio, à riqueza móvel e ao campo. Elemento de comércio porque o casamento é um fato de comércio contratual entre famílias, no qual cabe à mulher selar a aliança entre elas. Riqueza móvel, pois, como seu dote, ela é objeto de troca, além de ser a mulher que sai de sua casa para partir rumo a um novo *oikos*, com cultos particulares diferentes do dela. E, por fim, a mulher é vista como o campo, pois o casamento, aos olhos dos gregos, aparece como uma lavragem, na qual a mulher é a terra que o homem lavra. Quando o pai ou responsável anuncia o casamento, ele diz: "Eu te dou esta filha para uma lavragem produtora de filhos legítimos" (cf. Vernant, 1973, p. 129).

Mas que outro motivo colocou a mulher à parte da sociedade, ao menos no aspecto político? Talvez Hesíodo possa nos oferecer essa resposta. Em *Os trabalhos e os dias*, escreve ele: "Aquele que confia numa mulher confia no engano" (Vernant, 1973, p. 168). Essa impiedade, esse ceticismo estão ligados ao mito de Pandora, a primeira mulher.

Eu presentarei os homens, diz Zeus, com um mal e todos, no fundo do coração, desejarão cercar de amor sua própria infelicidade [...] Ele diz e cai na gargalhada, o pai dos deuses e dos homens [...] ordena ao ilustre Hefestos que, sem demora, umedeça com água um pouco de terra e aí coloque a voz e a força de um ser humano e que forme, à imagem das deusas imortais, um belo corpo amável de virgem; Atena lhe ensinará seus trabalhos, o ofício que tece mil cores; Afrodite de ouro sobre sua fronte espalhará a graça, o desejo doloroso, as preocupações que despedaçam os membros, enquanto que um espírito imprudente e um coração artificioso serão, por ordem de Zeus, colocados nela por Hermes, o Mensageiro, matador de Argo. Ele fala e todos obedecem ao senhor Zeus, filho de Cronos. E, em seu seio, o Mensageiro, [...] cria mentiras, palavras enganadoras, coração manhoso, assim como o quer Zeus, com pesados ribombos. Depois, arauto dos deuses, ele põe nela a palavra e a essa mulher ele dá o nome de Pandora, porque são todos os habitantes do Olimpo que, com esse presente, fazem da desgraça um presente para os homens (Chevalier, verbete Pandora, p. 681).

Como podemos observar neste relato de Hesíodo, Pandora simboliza a origem dos males da humanidade, bem como o fogo dos desejos que causam a desgraça dos homens. Sendo, portanto, atraente, mas ao mesmo tempo portando mentiras, como esperar dos gregos que reconheçam na mulher um ser capaz de governar a cidade? E depois,

[...] os atrativos de uma mulher são tipicamente *poikiloi*, multiformes, e evocam a superfície mutável e complexa que, na cultura grega, caracteriza as coisas enganosas e envolventes. As jóias de uma mulher são os símbolos concretos dos seus modos adutores. Todo o mundo feminino, com seus cestinhos, os móveis, a louça pintada, os tecidos, envolvem e enganam o homem (Redfield, 1994, p. 169).

Contra a mulher, o homem não tem defesa. Também Semônides de Mamorgos contribui para que a mulher seja posta

na marginalidade. Ele decompõe a figura de Pandora e lança ao menosprezo as tribos das mulheres. Em seu discurso, a mulher é assimilada, entre outros animais, à porca, animal que vive na lama; à raposa, animal malicioso; à mula, animal que se entrega fácil aos prazeres; à macaca, que provoca risos e que ri; além de assimilá-la também a terra e ao mar. Semônides desumaniza os atributos que a compõe (Andrade, 2001, p. 51). A mulher torna-se gluttona, volúvel, mesquinha e atenta aos atos de Afrodite. Como vemos, os seus versos contribuem para que as mulheres sejam desacreditadas, depreciadas e desmerecidas.

Mas, se atentarmos para o que está por detrás desses relatos, vemos a mulher como responsável pela casa e como procriadora, ficando, como Héstitia, vinculada ao espaço interior. Ao menos é isso que fica evidente ao lançarmos um primeiro olhar sobre as fontes. Mas como foi dito logo no início, estas mesmas fontes podem deturpar ou dissimular a realidade. Na prática, vemos as mulheres no espaço exterior com uma certa mobilidade.

Embora estando excluída da participação nas ações políticas, há mulheres que, no campo religioso, ganham visibilidade e espaço. Elas chegaram a ser sacerdotisas nos templos de Deméter, de Atena e de Hera. No Oráculo de Delfos, o mais importante da Grécia, a pitonisa era uma mulher. Também vemos a presença da mulher nos funerais, em algumas festas religiosas, como as Tesmofórias, e, em caso de pertencer a famílias abastadas, indo fazer visitas de cortesia a outras mulheres. Isso significa que ela sai de seu gineceu, do interior protegido do seu lar, para atuar na esfera pública.

Também devemos levar em conta as famílias menos favorecidas que permaneciam em uma situação crítica de subsistência marginal. Nesses casos, vemos as mulheres sendo obrigadas, pela necessidade, a sair de casa para vender seus artigos no mercado. Isso nos leva a reconhecer "[...] que os limites de circulação e permanência nos espaços públicos e privados, externos e internos, são flexíveis e não estão vinculados exclusivamente a uma divisão sexual" (Louro, 1995, p. 175).

No caso do mito de Pandora, a fonte pode nos levar a um olhar simplificador das relações entre homem/mulher. Pandora mente, engana, seduz, é a causa da queda da humanidade, mas é também quem vem garantir a reprodução dos cidadãos, quem os alimenta e permite a continuação das atividades institucionais. Portanto, pode estar excluída da prática política, mas, à sua maneira, está inserida no campo político.

Em relação a Semônides, ele complementa e também assimila a mulher à abelha, que concebe uma bela prole de animais que não descansam, que não se entregam aos prazeres. "Esta espécie feminina é o reverso de todos os males atribuídos à mulher. Zelosa dos bens da casa, amiga de seu marido, inimiga das conversas entre mulheres, as conversas eróticas, a mulher-abelha é um verdadeiro presente dos deuses" (Andrade, 2001, p. 51). Embora ele continue em seus versos a depreciar a mulher, vê a possibilidade da existência de um exemplar que contemple os dons de uma boa esposa.

A conclusão a que chegamos após analisar Hesíodo e Semônides é que, realmente, as fontes podem dissimular a realidade, como podem, também, obscurecer o verdadeiro lugar da mulher grega. Suas narrativas praticamente fixam a mulher em um mundo fechado, em um espaço doméstico, ou banalizam sua imagem. Mas, na vida cotidiana, vemos exceções, brechas que apontam para uma vida social ativa, embora minimizada em relação à vida social do homem, que tem a *pólis* sob seus cuidados. O que podemos verificar é que há relações complementares entre público-privado, exterior-interior, discurso-moderação na fala, homem-mulher.

Para os gregos, a repressão de tudo o que se refere à esfera doméstica significa, ao mesmo tempo, o reconhecimento de seu poder secreto. Se os homens reivindicavam para si o espaço público e os valores culturais, estavam, porém, conscientes de que isso era apenas metade da história (Redfield, 1994, p. 171).

O gênero pode ser visto aqui como uma configuração complexa, múltipla e heterogênea. Neste sentido, podemos compreendê-lo como relacional, como uma representação com implicações sociais; é uma construção histórica que se efetuou na arte cerâmica ou estatutária, na literatura, na vida cotidiana dos gregos.

Estariamos utilizando, no caso grego, o leito de Procusto, se tentássemos observar apenas o gênero do interlocutor, pois deuses e deusas não devem ser observados fora do contexto em que o mito está inserido, ou homens e mulheres, fora do contexto social em que estão vivendo, ou observar apenas que papel eles estão representando ali; afinal, os deuses não são essências estáveis e imutáveis, nem os humanos estão protegidos das alterações que ocorrem na sociedade e interferem diretamente em seu modo de vida. Igualmente, estariamos generalizando se encarássemos as divindades como personagens meramente moldadas pela sociedade. Elas foram, sim, moldadas pelos homens, mas devemos levar em conta as complexidades das relações entre mortais e imortais, pois nem sempre uma deusa age como mulher ou mãe, mas também com força e rigor. Tomar o gênero, na Grécia, apenas como sistema cultural, também nos leva a uma tese errônea, pois o discurso sobre mundos separados, que só leva em consideração as diferenças, deixa de lado importantes semelhanças entre deuses e deusas, homens e mulheres. E, como dito acima, não há homogeneidade entre as mulheres, divinas ou mortais, mas há, sim, diferentes feminilidades. Enfim, o caso grego, aqui abordado rapidamente, merece atenção especial na medida em que os gregos possuíam uma maneira diferente da nossa de encarar o mundo e suas complexas relações entre o Homem e ele mesmo, o Homem e seus pares e o Homem e o Outro.

NOTAS

- ¹ Como suporte teórico utilizaremos os argumentos de Teresa de Lauretis em "A tecnologia do gênero" (1994), e de Cláudia de Lima Costa, presentes no artigo "O leito de Procusto. Gênero, linguagem e as teorias feministas" (1994).
- ² Convém lembrar que a religião grega comporta um modelo particular: é politeísta, não tem dogmas nem livro sagrado, e os deuses são aceitos como "potências".
- ³ Blázquez, 1989, p. 1.053: a sacerdotisa de Deméter era a única mulher que podia presenciar os jogos olímpicos; a sacerdotisa de Atenas aparecia em público vestida com os atributos da deusa; no Oráculo de Delfos, o mais importante da Grécia, uma mulher era a pitonisa; em Argos, a sacerdotisa de Hera dava nome ao ano.
- ⁴ O que não se repete em relação à participação na vida política da pólis.
- ⁵ Apud Xenofonte, *Economico*, VII, 30; Vernant, 1973, p. 120.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERTI, B. "Los cuerpos en prehistória — Más allá de la división entre sexo—género", in P. P. A. Funari, E. G. Neves e I. Podgorny (orgs.), *Anais da I Reunião Internacional de Teoria Arqueológica na América do Sul*. São Paulo: MAE-USP, FAPESP, 1999, pp. 57-68.
- ANDRADE, M. M. *A Cidade das Mulheres — Cidadania e alteridade feminina na Atenas clássica*. Rio de Janeiro: LHA, 2001.
- BLÁZQUEZ, J. M. *Historia de Grecia antigua*. Madri: Cátedra, 1989.
- CHEVALIER, J. *Dicionário de símbolos*. Trad. Vera da C. e Silva et al. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- COSTA, C. L. "O leito de Procusto — Gênero, linguagem e as teorias feministas", *Cadernos Pagu*, 2. Campinas, 1994, pp. 141-74.
- DE LAURETIS, T. "A tecnologia do gênero", in H. B. Holanda (org.), *Tendências e impasses — O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- KURY, M. G. *Dicionário de mitología grega e romana*, 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LESSA, F. S. "Dike, cidadania e mulher na pólis", *Phoënix*, 1. Rio de Janeiro, 1995, pp. 65-70.
- LOURO, P. F. "O homem, a mulher e o espaço na Grécia antiga", *Phoënix*, 1. Rio de Janeiro, 1995, pp. 171-77.
- MCGUIRE, R. H. "Why complexity is too simple", in D. A. Meyer, P. C. Dawson e D. T. Hanna (orgs.), *Debating complexity — Proceedings of the 26th Annual Chacmool Conference*. Calgary, Alberta (Canadá): The Archaeological Association of the University of Calgary, 1996.

REDFIELD, J. "O homem e a vida doméstica", in J. P. Vernant (org.), *O homem grego*. Trad. Maria J. V. de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1994.

VERNANT, J. P. "Héstia-Hermes — Acerca da expressão religiosa do espaço e movimento entre os gregos", in *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. Haiganuch Sarian. São Paulo: DIFEL, Edusp, 1973.

WESSINGER, C. "Going beyond and retaining charisma — Women's leadership in marginal religions", in *Women's leadership in marginal religions*, s.n.t.

6

MULHERES ESTRANGEIRAS E AS PRÁTICAS DA MAGIA
NA ATENAS DO IV SÉCULO A.C.

Maria Regina Candido*

O ato de amaldiçoar os indivíduos detentores de algum recurso e prestígio através do uso da magia parece ter sido uma prática que se tornava comum em Atenas, como podemos observar no episódio da dramática acusação de impiedade contra as sacerdotisas de culto estrangeiro. O processo ao qual nos referimos faz referência à *hetaira* Frinea de Thespis, que, de acordo com Ps. Plutarco (Ps. Plutarco: Hipérides, 20), era amante do orador Hipérides e, por sua beleza, atuava como modelo para o escultor Praxiteles. A *hetaira* parece ter sido levada ao tribunal por um de seus amantes, de nome Euthias, talvez como vingança pela interrupção da concessão dos prazeres e/ou devido a interesses nos recursos que poderia receber ao final do processo. Entre as acusações, incluía-se o delito de fazer uso de lugares sagrados para se entregar, segundo ele, às *perversões sexuais* e de ter fundado um grupo de *thíasos*, sem a autorização legal dos atenienses, que iniciava homens e mulheres em cultos noturnos, secretos e suspeitos (Ps. Plutarco, IX, 849e, 20).

Para Claude Mossé (1983), a gravidade da acusação estava no fato de o culto transgredir a lei ao introduzir um culto estrangeiro sem a permissão da *pólis* (p. 73), porém, consideramos que este processo nos indica a existência de algo muito mais marcante, pois o orador conseguiu substituir a condenação à morte pelo pagamento de uma suntuosa multa. A defesa de Hipérides¹

* Professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

parece ser uma denúncia ao que estava ocorrendo nesse período:² a ação de Frinea não seria uma ameaça tão grave se comparada aos acontecimentos promovidos pelos integrantes do grupo pró-macedônios. Alexandre, ao retornar de sua campanha na Índia, decidiu obrigar os helenos do Peloponeso e da Ásia Menor a render-lhe homenagem como um deus. A proposta foi aceita por parte dos atenienses, convencidos pelo orador Dêmades (Hipérides, "Contra Demóstenes", frag. VII, xxxii), que afirmava ser mais prudente sacrificar os *supostos deuses*, caso esta ação garantisse e conservasse a paz entre os *homens* na terra.

Hipérides buscou assegurar a defesa da *pólis* de Atenas contra a *hetaireia* que defendia a subordinação de Atenas à potência Macedônia. O estabelecimento de uma aliança com os macedônios representava o deslocamento da atuação de Atenas no cenário político do mundo grego (Mossé, 1983, p. 73). O orador Hipérides faz uso do processo de defesa contra a acusação de impiedade infringido a Frinea de Thespis, visando expor outros acontecimentos considerados danosos para a *pólis* por ameaçar de maneira fatal a sua independência. Porém, percebemos que a proposta de deificação de seres mortais, os ritos de epifanias e o contato com potências sobrenaturais estavam sendo difundidos e praticados como magia, que tanto podiam agir como meios *apotropáicos* quanto atingir e prejudicar o inimigo. Um dos componentes dessa prática que mais detém a nossa atenção está no interesse em identificar os seus usuários, assim como os detentores de tais saberes que os praticavam.

Alguns pesquisadores, como Madeleine Jost (1992), consideram que os responsáveis por praticar esse tipo específico de magia seriam as mulheres (p. 277). A historiadora tem por suporte de informação a documentação proveniente da poesia épica de Homero que indicava as mulheres como praticantes das fórmulas mágicas. Por outro lado, não podemos esquecer que o poeta colocou em mulheres como Circe, Calipso e Helena o

conhecimento das práticas da magia através do *saber fazer* e usar as ervas como veneno (*pharmakon allo*) ou remédio (*pharmakon olomenon*), por suas habilidade com as ervas para fins da magia, filtros e encantamentos.

Eurípides reafirmou essa tradição, no período clássico, ao estender esse conceito a Medéia, considerada "mulher de feroz caráter, de hedionda natureza e espírito implacável" (Eurípides, *Medéia*, v. 100), detentora de saberes mágicos que podiam prejudicar e fazer mal ao inimigo. A posse desses saberes definiu tais mulheres míticas como detentoras de um conhecimento específico que as colocavam à margem da sociedade dos homens. Residiam em lugares situados nos confins da terra, afastados da cultura *políade*, longe do processo de formação da *pólis*, e eram mulheres consideradas perigosas, ardilosas por serem de natureza distinta e deterem um saber desconhecido dos homens. Consideramos que essas mulheres seriam personagens míticas, construídas pelos poetas com o objetivo de denunciar os desvios à tradição que vinham ocorrendo no cotidiano da *pólis* dos atenienses no IV século.

A documentação textual nos indica as várias mulheres míticas que detinham o domínio do saber no uso de ervas e filtros mágicos para finalidades distintas. A prática desse saber estendeu-se às mulheres mortais, pois acreditamos que este conhecimento das ervas poderia ser encontrado entre algumas mulheres, sacerdotisas e participantes de cultos a divindades estrangeiras que circulavam entre a *agorá* de Atenas e no Pireu. Insistimos em reafirmar o domínio desse conhecimento junto às sacerdotisas de cultos estrangeiros devido à atmosfera misteriosa das receitas que pouco nos indicam os componentes a ser empregados. O mistério se deve à existência da manutenção do silêncio e de rituais sagrados a ser seguidos, visando assegurar a eficácia da poção — *kukeon* — a ser produzida.

O rito parece acompanhar o tratamento com a erva, que vai desde a colheita até o seu cozimento. Algumas obrigações

deveriam ser impostas ao praticante da receita mágica, como observar o momento da colheita das ervas, das folhas e raízes, que deveria ser efetuada em dia propício, de preferência em período de lua cheia ou nova e sempre antes do amanhecer, para captar o orvalho da madrugada. A sacerdotisa teria, inicialmente, de banhar-se, permanecer em jejum com total abstinência sexual e, de preferência, estar só ao executar a colheita. Durante o ritual da colheita da erva era necessário recitar palavras em forma de oração, que dependendo da erva podia ser em tom imperativo ou de súplica, como nos indica o documento PGM IV,1.286-95, a saber:

Eu pego você planta [...] com os meus cinco dedos.
Eu [...] estou pegando você e trazendo para casa,
para que possas trabalhar para mim visando o propósito
de [...] eu suplico o seu poder em nome de [...] se você
não me atender, a terra que a produziu não será
regada [...]. caso atenda, você terá vida novamente.

Logo, torna-se vital o conhecimento das virtudes das ervas e dos procedimentos ritualísticos da colheita. No conjunto, essas informações formam um saber necessário para fins terapêuticos. Patrícia Garllard afirma que o conhecimento da eficácia das ervas era comum entre as mulheres do Mediterrâneo (Garllard, 1997, p. 52). A tradição poética coloca este saber como sendo oriundo de Circe e Medéia. No entanto, o seu domínio estendeu-se às mulheres, pela proximidade destas últimas com o manejo de alimentos preparados à base de ervas, raízes e vegetais. Junto com esses preparos, podemos incluir as infusões, as drogas e os filtros, que, devido à sua eficácia de cura e ao seu poder de ação, foram considerados mágicos.

Acreditamos que a ausência de conhecimento específico do funcionamento da natureza feminina fomentou a necessidade das mulheres de dominar o uso das ervas com o objetivo de atender aos seus problemas de saúde.³ O conhecimento das

ervas atendia tanto às mulheres casadas quanto às prostitutas e *hetairas*, que necessitavam saber que o efeito das folhas da família das *mentas* era muito útil para os problemas menstruais; as dores, por exemplo, de varizes eram amenizadas com fricção de folhas de hera; a cebola selvagem e o alho, triturados com óleo e vinho, eram eficazes para conter sangramentos e secreção vaginal; a artemísia atuava sobre problemas de ovário; e plantas como a *belladonna* podiam ser usadas como calmante, mas, em porções concentradas provocavam abortos; e as ervas da família do *ópium* eram eficazes como analgésicos para as mulheres em *trabalho de parto* (Grmek, 1991, passim).

Temos por suposição que Eurípides expõe, em sua dramaturgia, o desagravo e o temor dos homens de Atenas pela participação ativa das mulheres no uso das ervas e dos ungüentos considerados mágicos. A preocupação do poeta com o uso das raízes estava direcionada a ervas específicas usadas para despertar o interesse sexual dos homens. Observamos um episódio dessa natureza na citação da *Iliada* (XIV, 198), quando uma mulher solicita à deusa Afrodite que a encante com o desejo e o feitiço do amor, para que ela possa usar essa magia com o seu amado. Provavelmente essa mulher devia fazer essa solicitação durante um ritual de banhos e infusões com ervas para adquirir o poder de sedução, semelhante ao que a deusa usava para seduzir e encantar tanto os deuses quanto os homens de curta existência. Acreditamos que a essa mulher tenha sido aconselhado o uso de folhas de orquídea trituradas com vinho, poção que se tornava um eficaz medicamento contra a impotência masculina. Lembremos que o termo *orchis* significa testículo, em grego. A prática de encantamentos com ervas tornava-se problemática quando eram utilizados poções e filtros mágicos que, ao ser ingeridos em grande quantidade pelo ser amado, podiam levá-lo à morte.

As informações provenientes dos oradores nos permitem identificar as estrangeiras como mulheres que detinham o

conhecimento do uso das ervas mágicas e o domínio do *saber fazeros katádesmoí*, ou magia, através de finas lâminas de chumbo colocadas nas sepulturas do cemitério do Cerâmico. Porém, a documentação silencia ou fornece informações mínimas sobre como seriam seus procedimentos mágicos, que tipo de drogas usavam e como praticavam a magia em lugares sagrados como templos e cemitério. A documentação nos permite afirmar que a execução de seus conhecimentos estava disponível para atender a interesses individuais e deixa transparecer a animosidade, por parte dos atenienses, contra os desvios às práticas tradicionais da religião *políade*.

Demóstenes, considerado o educador dos atenienses (Romilly, 1999, p. 262), em meio aos ataques aos integrantes do grupo pró-macedônios, acusou a sacerdotisa de uma associação de culto estrangeiro, chamada Teoris de Lemnos, de impiedade. Tivemos dificuldade de definir a natureza da acusação fora do campo religioso. Teoris foi acusada de práticas mágicas ao fazer uso de drogas e encantamentos para a cura da epilepsia (Demóstenes, "Contra Aristogeton", I, 79). Grande parte dos gregos tratava a epilepsia como doença sagrada, ou seja, a presença dos deuses nos indivíduos manifestava-se nas convulsões; ao contrário dos médicos ou *iatroi*, que dispensavam explicações míticas e sugeriam ser a doença proveniente de desequilíbrio físico.

Os médicos hipocráticos definiam a epilepsia⁴ como uma doença proveniente do excesso de fleuma no cérebro, que impedia a circulação do ar nas veias do tórax e resultava em convulsão e perda da consciência da vítima (Hipócrates, "Doença sagrada", 7, 372). A convulsão lembrava a possessão do ritual dionisíaco cujos adeptos, após efetuar danças vertiginosas promovidas pela música ritmada, acompanhada da ingestão de vinho, ficavam seus seguidores em estado de *êxtase* e *entusiasmo*, compreendidos como o contato direto com os deuses. Ritos dessa natureza eram considerados um desvio à ordem estabelecida pelo fato de dispensar a intermediação do sacerdote, considerado o mais apto

para estabelecer o contato com os deuses e/ou com os mortos, sem o risco de trazer a contaminação para a comunidade.

Acreditamos que Teoris de Lemnos, assim como Frinea de Thespis, difundiam a crença na possibilidade de o homem efetuar, de maneira direta, a sua relação com as potências sobrenaturais e controlar os processos mais complicados que envolvem a vida, como doenças, inimizades e má sorte, de maneira eficaz e segura. Receitavam banhos, infusões com ervas e oferendas às divindades *ctônicas*, estimulavam os praticantes a fazer incursões pelo mundo de seres sobrenaturais, como os mortos. O mundo dos homens deixava de atender às necessidades do cotidiano, e a alternativa era solicitar auxílio das potências sobrenaturais.

Supomos que, através de ritos praticados nos templos de deuses *ctônicos*, localizados no espaço urbano, no Cemitério do Cerâmico e no Pireu, a sacerdotisa Teoris de Lemnos e Frinea de Thespis cobravam um alto preço pelos seus serviços. Frinea parece ter sido surpreendida executando alguma prática mágica no Cemitério do Cerâmico ou templo de alguma divindade *ctônica*, pois o seu acusador afirmou, em juízo, que ela cometia o sacrilégio de usar lugares de interdito para se entregar aos prazeres sexuais (P. Plutarco, IX, 849, 20e). O encontro parece ter sido nas proximidades do Cemitério do Cerâmico, conhecida área de prostituição. Deduzimos que o ritual, acompanhado de gestos e sussurros, foi executado no cemitério, o que levou Euthias e testemunhas a compreender o rito como sendo gesto de *perversão* executado em local sagrado. Outro indício interessante está no fato da possibilidade de o iniciado e/ou praticante da magia ser do sexo masculino.

A mesma acusação de prática mágica de cura com o uso de drogas e encantamentos foi atribuída à sacerdotisa Ninos. Demóstenes, que aceitou a acusação, levou-a a julgamento e à condenação à morte por impiedade (P. Foucart, 1975, p. 158). A condenação efetuada por Demóstenes segue o preceito *políade* de

minimizar as ações e interesses privados, como as práticas de magia e encantamentos que atuam de maneira coercitiva, imperativa e individual, ao estabelecer os contatos com as potências sobrenaturais. Acreditamos também que o orador deve ter usado como argumento que Ninos era uma mulher, estrangeira, em contato com seres sobrenaturais desconhecidos dos atenienses, e tais práticas mágicas poderiam suscitar a animosidade dos deuses olímpicos, resultando em má sorte para a *pólis* dos atenienses.

Teoris, ao ter sido condenada à morte com toda a sua família, nos remete à possibilidade de o orador ter trazido à memória dos atenienses a tradição religiosa que atribuía ao saber mágico o fato de ser uma prática hereditária. Logo, somente eliminando toda a família conseguia-se extirpar o mal e o *miasma* da poluição que suas presenças imputaram na comunidade dos atenienses (Bernard, 1991, p. 248).

Nos questionamos sobre os motivos — não expressos na documentação — que teriam levado os atenienses presentes no tribunal a julgar e a condenar à morte mulheres estrangeiras como Teoris de Lemnos, Frinea de Thespis e Ninos. Supomos que o problema principal das práticas mágicas dessas mulheres não estaria nos encantamentos mágicos, mas nos resultados dos filtros e das poções que receitavam. As drogas ministradas e ingeridas em excesso poderiam ter acarretado danos à saúde de alguns de seus clientes, ameaçando-os, inclusive, de morte. Essas mulheres também difundiam a existência de um *saber fazer* específico, definido como filtros mágicos preparados à base de raízes e ervas específicas, que visavam despertar o interesse sexual nos homens. As ervas, consideradas mágicas, eram usadas pelas mulheres em forma de banhos e ungüentos, permaneciam em seu corpo. Em meio às fragrâncias aromáticas, porém, havia a possibilidade de causarem problemas na virilidade masculina, quando se tratava de ungüentos contraceptivos.

O *saber usar* as plantas, ervas e raízes estendia-se para outras finalidades, pelo fato de serem conhecidas por suas virtudes

apotropáicas, ou seja, ser usadas como amuleto contra a má sorte, o mau-olhado e o roubo. Umas faziam prosperar os negócios, outras eram eficazes para arruinar a saúde e as atividades do inimigo.

Processos de acusação de impiedade por uso de drogas mágicas e encantamentos nos remetem ao caso narrado por Antífote, no discurso intitulado "*Contra a Madrasta*" ("Acusação de envenenamento contra uma madrasta"). De acordo com o autor, a sua madrasta e a vizinha, ambas de procedência estrangeira, teriam usado filtros mágicos e poções à base de ervas, visando despertar o interesse sexual e amoroso em seus respectivos maridos (Antífote, "Acusação de envenenamento", I, 9). Supomos que os filtros e as poções considerados mágicos eram produzidos com folhas e raízes trituradas e postas em infusões com vinho e mel. A latência dessas ervas, em infusão, permitia a liberação de toxinas que, ao ser ingeridas, provocavam cistite nas mulheres, impotência nos homens e gastroenterite em ambos (Grmek, 1991, passim). No caso narrado por Antífote, o resultado foi a morte imediata do amigo da família (Antífote, "Acusação de envenenamento", I, 20). Quanto ao pai do autor do processo, este foi acometido por uma estranha enfermidade — (Antífote, "Acusação de envenenamento", I, p. 20) — que o levou a falecer após 20 dias. A morte por envenenamento era considerada um grave delito em Atenas, pelo fato de subtrair da *pólis* um cidadão em plena capacidade física para exercer as suas funções políticas e sociais e por ser ele vítima de uma morte violenta, contra a sua vontade, sem ter a menor chance de esboçar qualquer reação. O fato de morrer antes da hora tornava-o um ser possuidor de uma animosidade contra os seres vivos, atributo fundamental para os *magoi* praticantes da magia dos *katádesmoi*, que tinham por objetivo prejudicar os adversários.

Os processos contra o uso de ervas e procedimentos mágicos, que tinham por finalidade *fazer mal ao inimigo*, estavam tornando-se constantes entre os atenienses. As acusações de

impiedade contra atenienses tinham como protagonistas as mulheres de posses e as estrangeiras que circulavam pelo espaço urbano de Atenas e, em geral, atuavam como sacerdotisas dos cultos sediados no Pireu. Eram elas propagadoras ativas dos conhecimentos mágicos, filtros e encantamentos à base de ervas. Consideramos que essas mulheres, por serem independentes, estrangeiras e detentoras de um considerável rendimento, tornaram-se alvo de interesses dos *sicofantas* que buscavam, através da acusação de impiedade, torná-las vítimas de condenação no tribunal, garantindo, assim, a aquisição de parte de seus recursos. Foi difícil para nós não atribuir a tais mulheres o conhecimento das práticas mágicas dos *katádesmoi*, que tinha por objetivo prejudicar os inimigos. No entanto, não podemos afirmar serem as mulheres as únicas detentoras dessa prática, pois havia os sacerdotes dos cultos estrangeiros, denominados *agirtes*, *metragirtes* e *menagirtes* (P. Foucart, 1975, p. 176), acusados pelos poetas de cometer fraudes, engodos e de agir como *goetes*,⁵ por colocarem à disposição dos interessados os seus serviços, e de possuir a capacidade de persuadir os seres sobrenaturais a atender a suas solicitações de prejudicar o justo e o injusto (Platão, *República*, 364b).

A região da *agorá* nos expõe outras atividades em que as mulheres estariam inseridas. Ao lado da *kapelis* ateniense, encontramos a mulher estrangeira que se estabeleceu em Atenas por sua própria iniciativa. Para assegurar a sobrevivência, algumas atuavam como prostitutas — *porne'* —, em recintos designados como prostíbulos — *pornoboscós* —, localizados na área do Cerâmico e no Pireu, ou que circulavam pela praça de mercado. Devemos assinalar que a venda de vinho podia ser feita em bazares e tabernas localizadas na área do Cerâmico, próximo ao portão da Via Sagrada (Iseus, VI, 20). Estes seriam os locais mais freqüentes de circulação das prostitutas. Havia também a venda de vinho em carroças — *gleukogogoi* (Iseus, VI, 20) —, que circulavam pela praça de mercado, provavelmente seguidas

pelas *pornai*. Algumas escravas teriam sido compradas para exercer a profissão de prostituta nas proximidades da porta do Dípilon, e outras, mulheres de condição livre, mas que tinham um protetor, para atuar nos diversos prostíbulos situados na área do Cerâmico. Em meio a essa atividade de comércio do corpo, encontramos as cortesãs de considerável prestígio e recursos, o que as permitia levar uma vida com conforto. Acreditamos que nesse grupo social encontraríamos as mulheres responsáveis pela organização de festas e cultos às divindades estrangeiras, independentemente do *status* jurídico. Exercendo a profissão de *hetaira*, essas mulheres circulavam em banquetes privados dos ricos, *aristói*, e emergentes, ao lado da elite política ateniense. Xenofonte nos relata que em Atenas havia uma mulher de nome Teodota, que não fazia cerimônia em seguir quem soubesse requisitá-la, vivia do que lhe forneciam os amigos e recebia visitas de ricos estrangeiros, inclusive os de Tebas, que buscavam a satisfação de seus prazeres sexuais (Xenofonte, *Memoráveis*, III, 11, pp. 1-4). Além de conseguir recursos com o uso do corpo, Teodota parecia complementar seus rendimentos com o conhecimento de práticas mágicas e a venda de filtros e encantamentos. Incluímos entre os conhecimentos mágicos de Teodota a confecção dos tabletes de impreciação, os *katádesmoi*.

Acreditamos que Teodota residisse na região da Pnyx,⁶ que, segundo a arqueologia, era uma região habitada, em grande parte, por prostitutas, o que conferia ao lugar má reputação. No entanto, além das lojas e oficinas, havia também residências de acentuado porte que pertenciam aos ricos metecos, nas quais circulava a elite política de Atenas, em busca dos prazeres das conversas nos banquetes e onde também se incluíam os prazeres do corpo com as *hetairas*.

A independência dessas mulheres estrangeiras ou das atenienses, que atuavam na comercialização do corpo em áreas determinadas de Atenas, deve ter fomentado uma acentuada concorrência e animosidade entre elas, pois encontramos algumas

lâminas cuja impreciação direcionava-se a essa atividade profissional, denominando-as *laikas* ou *laikateras*. O pesquisador E. Ziebarth (Robert, 1936, p. 14) sugere que *laikas*, encontrado nessa lâmina, seja considerado um termo que designaria o demótico feminino referente a *Lakiadaí*, o *dêmos* que integrava a tribo de Oineis. No entanto, Louis Robert (1936, p. 14) afirma ser difícil definir o termo como demótico para identificar a região das referidas mulheres e sugere que consideremos a opção de o(a) usuário(a) da magia dos *katádesmoi* ter grafado, ou mandado redigir a lâmina, acrescentando ao lado do nome dessas mulheres o epíteto injurioso *laikas* — prostituta — como uma ofensa moral.

De acordo com a nossa análise, o termo *laikas* pode até significar uma ofensa moral, porém, conhecendo a natureza e a especificidade da maneira de fazer os tabletes de chumbo, acreditamos que não se trate só de um termo pejorativo, mas qualificativo, ou seja, indica a profissão dessas mulheres, a fim de que a fórmula mágica se apresente explícita e produza o resultado esperado. Logo, Kleinis — *laikateras* —, a mais prostituta de todas, seguida dos nomes de Hercila *laikas*, Sofronis *laikas* e Arcis *laikas* — seriam todas vítimas de alguma adversária que se sentia ameaçada em seu prestígio e/ou rendimento diante do sucesso das referidas mulheres no exercício da mesma profissão.

A análise das práticas da magia que transitam pelo desvio reforça a nossa argumentação de que os usuários dos *katádesmoi* pertenciam aos segmentos sociais de prestígio ou exerciam atividade econômica que lhes garantia a sobrevivência em condições consideráveis, se comparados às dificuldades de parte da população de Atenas. Em situação de ameaça dos adversários, recorriam às práticas mágicas das finas lâminas de chumbo para *fazer mal ao inimigo* e não correr o risco de perder valores e recursos adquiridos. O usuário da magia das finas lâminas de chumbo, em defesa de sua honra e/ou de seu patrimônio, expressa a disposição de solicitar às potências sobrenaturais a eliminação física de seu inimigo, ou seja, exigir sua morte. Consideramos que o ato de eliminar

pela magia era do interesse do mago responsável pela condução do rito. Essa maneira de fazer os *katádesmoi*, eliminação pela magia, dava ao mago a possibilidade de aumentar seu repertório mágico. Ao auxiliar o solicitante a matar o seu inimigo, o mago adquiria mais almas — *psyché* —, que ficariam a sua disposição para exercer com eficácia a sua ordem de prejudicar os seres vivos.

Temos por suposição que, diante das dificuldades e da escassez de recursos nos momentos de crise, parte dos atenienses considerava vital para a sobrevivência dos negócios e das atividades a eliminação do adversário e de toda a sua família, para evitar a possibilidade da continuação da função pelos descendentes, esposa ou concorrentes. Com a eliminação do adversário, o usuário da magia dos *katádesmoi* assegurava a sua permanência naquela atividade profissional, mantendo, ao mesmo tempo, em sigilo os procedimentos da *maneira de usar* os tabletes de chumbo, pelo fato de não ser identificado pela ausência de seu nome na superfície da lâmina.

Quanto às mulheres acusadas em juízo, informamos que a denúncia teve por princípio o interesse de alguém, que se tomara um inimigo, por algo de valor que não lhe pertencia. O envolvimento das mulheres com ervas e plantas medicinais visando à cura ou alívio para suas enfermidades sexuais proporcionava algum rendimento. Percebemos também que essa atividade suscitava um certo temor nos homens pela possibilidade de envenenamento e/ou impotência sexual. Logo, a acusação adquiria acentuado efeito pelo fato de o acusador ser do sexo masculino. Não devemos esquecer que o tribunal do júri era composto, por sorteio, de 201 a 501 jurados, em sua maioria homens de condição simples, que diante de um eficaz uso da retórica e da demagogia eram convencidos do eminente perigo que constituíam determinadas práticas, as quais lembravam a violência privada exercida por mulheres estrangeiras. Esse temor dever ter induzido os jurados a condená-las. Acreditamos que a acusação usava como reforço a tradição

grega que difundia serem as mulheres, além de um *grande mal*, hábeis artesãs em drogas, filtros e venenos, e possuidoras do conhecimento do *saber fazer* as finas lâminas de chumbo que tinham por fim prejudicar de maneira fatal os inimigos, adversários, oponentes e/ou concorrentes.

Katado... — enterro/prendo...
Kataputto... — impreco/amaldição
Aphanix ek anthropon... — aniquilo o homem
Phainippe...; Themistia... — Fenipe; Themistia

.....
Klenis laixa...teras — Kleinis a mais puta
Eccila laikas... — Ecila, puta
Sophronis... laikas... — Sophronis, puta
Arcis laikas... — Arcis, puta

Fonte: *Katadesmos* (Atenas, Museu Nacional. Procedente da Ática, local incerto). IV a.C. E. Ziebarth, 1899, nº 1; Fröhner, 1936, p. 14. Trad. Maria Regina Candido.

CARACTERÍSTICA

Imprecação contra os ofícios.

Lâmina de chumbo com inscrição muito danificada, que traz uma maldição contra um grupo de pessoas que exercem atividades relacionadas à prostituição.

NOTAS

¹ Hipérides e Licurgo não participaram da batalha de Queronea por atuarem como políticos responsáveis pela administração da *pólis*. Organizaram a defesa da *pólis*, colocando a população no interior dos Grandes Muros, e armaram a defesa no Pireu. Os cidadãos de 50 anos foram mobilizados para a defesa dos muros, e qualquer indivíduo que tentasse sair da *pólis* era considerado traidor. Como responsáveis por fazer votar as leis, propõem o retorno dos cidadãos banidos e a elevação à categoria de cidadão aos metecos e escravos, visando reunir um contingente de defesa contra a Macedônia de 15 mil homens. Hipérides foi acusado de ilegalidade em razão dessa proposta e escreveu em sua defesa o discurso *Contra Aristogiton*. Logo, podemos compreender que a defesa de Frínea de Thespis integrava a possibilidade de torná-la cidadã graças ao longo tempo de sua permanência em Atenas.

² Somos mal informados sobre os acontecimentos em Atenas no período de 330 até 325, porém, no ano seguinte, Atenas foi ameaçada pela fome, pois os recursos estavam deficitários e há muito tempo prejudicavam a importação de grãos no porto do Pireu, ameaçado pela pirataria etrusca. No mesmo período, ocorreu a chegada de Harpalo, tesoureiro de Alexandre da Macedônia, que buscava refúgio em Atenas. Em troca, ofereceu uma acentuada soma em dinheiro, com vistas a auxiliar os atenienses nas investidas contra o domínio macedônio.

³ A mulher grega do período clássico tendia a ser acometida de vaginites causadas pelo fungo *Trichomonas vaginalis* e pela *Candida albicans*, provocando secreção que se estendia ao homem no momento da relação sexual. O fungo foi descoberto em 1836 pelo médico A. Donné. É perigoso e apresenta diferentes patologias, como vulvovaginites, marcadas pela leucorréia ou secreção; micoses localizadas nas dobras da pele que podiam se estender para a mucosa da boca. No homem, a infecção afeta a glândula e o prepúcio com pequenas úlceras. A existência do fungo em seu estado de latência, na mulher, manifestava-se pela erupção de aftas, ou *apthous*, principalmente no pós-parto e nos recém-nascidos. A infecção proveniente do nascimento da criança resultava em úlceras e caroços. O tema foi objeto de análise de Hipócrates no livro VI da *Epidemia*, onde o *iatros* parece tê-la detectado na mucosa da boca e no útero, pois a abertura de *stóma* domina a ambos. O interessante é que os sintomas identificados por Hipócrates foram confirmados nos

dias atuais como febres, lesões e tubérculos. As erupções de herpes genitais também aparecem com a *aphtae*, afetando a mulher em forma de bolhas e ulcerações na mucosa vaginal. Hipócrates relata que a planta *parthenion microphyllon* auxilia na cura da enfermidade. Para mais informações, ver Mirko D. Grmek, *Diseases in ancient Greek world*. Londres, 1991, p.148.

⁴ Havia também a vertente que atribuía o ataque epilético à direção dos ventos. O grego passava grande parte de sua vida em espaços abertos e reconhecia nos ventos um poderoso agente de mudanças efetuadas na natureza física do homem e cósmica. Algumas sacerdotisas e sacerdotes de cultos estrangeiros localizados no Pireu usavam esses conhecimentos para definir a possibilidade do ataque e indicavam a execução de ritos e oferendas ao deus Poseidon. Para mais informações, ver L. Dean-Jones, *Women's bodies in classical Greek sciences*. Oxford: Clarendon Press, 1994.

⁵ O termo *goetés* tem uma conotação negativa entre os atenienses, por derivar do verbo *goao* e designar aquele que pratica a *goeteia*, um conjunto especial de técnica que permite tanto chegar a uma condição de êxtase pessoal quanto a práticas mágicas, maldições, necromancia e simpatias. Ver Gabriele Cornelli, *Sábios, filósofos, profetas ou magos?* Tese de doutorado, Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2001.

⁶ A região mencionada ficava encravada entre os Longos Muros construídos por Temístocles e a elevação da Pnyx, resultando numa área densamente povoada devido ao pouco espaço. No entanto, nessa região situava-se Mélite, área de residência dos ricos metecos do IV século. Diogenes Laertes nos indica que Epicuros residia nessa área, assim como Fócion (D. Laertes, XI, 7), ratificado por Plutarco (Fócion, XVIII, 6). A má reputação da área teve início em meados do IV século, com o despovoamento do local, que o transformou numa área onde têm sido encontradas numerosas sepulturas do período helenístico. Ver H. A. Thompson, *Stoa and city walls on the Pnyx*. Hespéria, Atenas: American School of Classical Studies at Athens, 1943, vol. XII, pp. 280-363.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentos textuais

ANDOCIDES. *Discours*. Trad. Georges Dalmeyda. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

ANTIPHON. *Discours*. "D'Antiphon le Sophiste". Trad. Louis Gernet. Paris: Les Belles Lettres, 1989, ed. bilingüe.

DEMOSTHENES. *De Corona de Falsa Legatione*. Trad. para o inglês. C. A. Vince e J. H. Vince. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1992.

_____. *Private orations*. Trad. A. T. Murray. Londres: William Heinemann Ltd., 1938, ed. bilingüe.

_____. *Against Aristogeiton I-II*. Londres: William Heinemann Ltd., 1936.

EURÍPIDES. *Medéia*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo, HUCITEC, 1991, ed. bilingüe.

HÉSIODE. *Théogonie*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1993, ed. bilingüe.

HOMERO. *Iliad*. Trad. para o inglês A. T. Murray. Londres: William Heinemann Ltd., 1927.

HYPÉRIDES. *Discours*. Texte établi par Gaston Colin. Paris: Les Belles Lettres, 1968.

IPPOCRATE. *Sulla malattia sacra*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1988.

ISÉE. *Discours*. Trad. Pierre Roussel. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

PLATO. *Republica*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATO. *The laws*. Trad. R.G. Bury. Londres: William Heinemann, 1984, 2 vols., ed. bilíngüe.

XENOFONTE. *Memorabilia. Oeconomicus*. Trad. O. J. Todd. Londres: Harvard University Press, 1992, ed. bilíngüe.

Documentação epigráfica

BETZ, H. D. *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

PEEK, W. *Inschriften Ostraka Fluchtafeln*. Berlim: Walter de Gruyter & Co, 1941.

PREISENDANZ, P. *PGM: Papyri Graecae Magicae*. Stuttgart: Albert Henrichs, 1928.

ROBERT, L. "Épigraphie et antiquités grecques", in A. M. Hakkert (org.), *Opera Minora Selecta*, tomo VII. Amsterdã, 1990, pp. 2-44.

_____. *Collections Froehner. Inscriptions grecques*. Paris: Editions des Bibliothèques Nationales, 1936.

SHEAR, T. L. *An Athenian maledictory inscription on lead*. *Hesperia*, vol. V. Atenas: American School of Classical Studies of Athens, 1936, pp. 42-49.

Textos contemporâneos

BERNARD, A. *Sorciers grecs*. Paris: Fayard, 1991.

FOUCART, P. F. *Des associations religieuses chez les grecs*. Nova York: Arno Press, 1975.

GAILLARD-SEUX, P. "Secrets des plantes et magie chez les romains", *L'Histoire*, nº 215. Paris, 1998.

GARLAND, R. *Religion and the greeks*. Londres: Bristol Classical Press, 1994.

GRMEK, M. D. *Diseases in ancient greek world*. Londres: Johns Hopkins, 1991.

JOST, M. *Aspects de la vie religieuse en Grèce — Début du V siècle à la fin du III siècles av. J. C.* Paris: SEDES, 1992.

MAYHEW, H. *Prostitutes — Of prostitution in ancient states*. Disponível em www.perseus.tufts.edu. Arquivo consultado em 5/2001.

MIKALSON, J. D. *Religion in hellenistic Athens* (1998). Disponível em www.rdg.ac.uk/classics. Arquivo consultado em 8/2000.

MEYER, M. W. *The ancient mysteries — A sourcebook*. Nova York: Harper&Row, 1987.

MOSSÉ, C. "Les leçons d'Hippocrate", in J. Le Goff, *Les maladies ont une histoire*. Paris: Seuil, 1984, pp. 24-29.

_____. *La femme dans la Grèce antique*. Paris: Albin Michel, 1983.

_____. *La fin de la démocratie athenienne*. Paris: PUF, 1962.

POMEROY, S. *Diosas, rameras, esposas y esclavas: mujeres en la Antigüedad clásica*. Trad. R. L. Escudero. Madri: Akal, 1999.

_____. *Families in classical and hellenistic Greece: representations and realities*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

ROMILLY, J. DE. *La modernité d'Euripide*. Paris: PUF, 1986.

_____. "La notion de classes moyennes dans l'Athènes du sec. V.I. a.C.", *Revue des Études Grecques*. Paris: Les Belles Lettres, 1987, pp. 1-20.

_____. *Les grands sophistes dans L'Athènes de Périclès*. Paris: Éditions de Fallois, 1989.

_____. "Le rôle du jugement populaire dans le développement de la culture à Athènes", in *Démocratie Athénienne et Culture — Colloque International*. Atenas: Académie d'Athènes, 1996, pp. 257-63.

misógina tão marcante na cultura grega e que remonta aos relatos míticos preservados por Hesíodo. Nas fábulas, embora o texto da moralidade tenda sempre a propor ensinamentos e recomendações a respeito de comportamentos próprios do ser humano em geral, sem distinção de sexo, o texto da narrativa poderia conter elementos que denunciariam o preconceito arraigado entre os gregos contra a mulher.

Tal suposição nos trouxe à memória dois textos gregos do século VII a. C., um de Simônides de Amorgos e outro de Focílides, que fazem sátira às mulheres associando-as a certas espécies de fêmeas do mundo animal. São textos declaradamente misóginos, que promovem o rebaixamento da mulher por meio de sua desumanização. E a certeza de que esse caminho de investigação poderia ser frutífero nos veio de uma observação do poema de Simônides feita por Adrados (1956, p. 146), segundo o qual é evidente nesse texto a relação entre as características dos animais referidos pelo poeta e as características dos mesmos animais mencionados nas fábulas, o que, segundo o helenista espanhol, apontaria para um fundo popular comum. Ora, a existência desse fundo comum deve ser considerada também no poema de Focílides, para quem as mulheres são originárias de quatro espécies de fêmeas animais: a abelha, a cadela, a égua e a javalina.¹ E a título de complementação do raciocínio, é interessante notar que esse fundo comum já estaria constituído quando, no século seguinte, século VI a. C., a fábula começa a estruturar-se na cultura grega como gênero autônomo.

Examinamos, então, fábulas de Esopo e de Bárbrio, que foram selecionadas de acordo com os seguintes critérios: a) fábulas que apresentam personagens femininas, para que se pudessem descrever o(s) tipo(s) de mulheres que a fábula contempla; e b) fábulas que têm como personagem qualquer uma das fêmeas contempladas pelos textos de Simônides e de Focílides, para examinar a possível vinculação entre a tradição satírica e a fábula, no tocante à configuração do feminino.

É sabido que a vida das mulheres gregas na Antiguidade era de completa submissão aos interesses masculinos. Privadas do direito de participar da vida pública, viviam confinadas no lar, incumbidas da gestão da casa, do cuidado dos filhos e da tecelagem. Contudo, apesar da exclusão política, elas exerciam um papel extremamente importante nas práticas religiosas. Segundo Zaidman, as mulheres estavam totalmente integradas na vida religiosa, nos ritos, principalmente naqueles que diziam respeito ao nascimento e à morte. Ainda na adolescência, as meninas que se preparavam para o casamento atuavam nas procissões como canéforas, carregando, à frente do cortejo, a cestinha com os petrechos para o ritual do deus homenageado. Mais tarde, como esposas legítimas, presidiam a assembléia das Tesmofórias, o mais importante ritual da deusa Deméter, que patrocinava a perpetuação dos cidadãos pela fertilidade do solo. Há ainda que se registrar a presença importante das mulheres nos rituais que cercavam o nascimento e a morte. Cabia a elas cuidar da parturiente e do recém-nascido, bem como lavar, vestir, ungir o morto e cantar durante os rituais fúnebres. Assim, tanto a morte quanto o nascimento, momentos cruciais da existência, e temíveis por representarem contato com forças incontroláveis, estavam nas mãos das mulheres, julgadas, pela cultura, mais apropriadas e capacitadas para lidar com esses rituais de transição. Desta maneira, podemos dizer com Zaidman que é pela integração na vida religiosa da cidade que as mulheres viviam a experiência de uma "cidadania cultural" (1991, p. 260).

Apesar de as mulheres serem imprescindíveis para a própria existências da cidade, o discurso masculino parece não admitir nenhum tipo de valorização feminina, como comprovam os textos de Hesíodo e dos poetas líricos Simônides de Amorgos e de Focílides.

Nos poemas *Os trabalhos e os dias* e *Teogonia*, Hesíodo (século VIII a. C.) relata o surgimento da primeira mulher, Pandora, apresentada como um grande flagelo enviado por Zeus para a

maldição dos homens. Concebida como um ser híbrido, Pandora participa do divino por sua bela aparência, é dotada de voz humana, mas seu espírito é de animal, mais particularmente, o cão (*kuneòs nóos* – *Os trabalhos e os dias*, v. 77), que se manifesta em sua insaciável fome de comida e de sexo. Portanto, o que Zeus impõe aos homens é uma criatura grotesca, um ventre de cão em forma divina. E o único traço humano que ela recebe, a voz, também é instrumento de engano, pois está sempre a serviço do ventre.

Por duas vezes, Hesíodo (*Os trabalhos...*, vv. 595-99, e *Teogonia*, vv. 304-306) compara a mulher aos zangões das colméias. Da mesma forma que eles, as mulheres permanecem em casa ociosas, a "encher a pança" com a fadiga alheia. Assim, a imagem do zangão ilustra a dupla fome feminina, a alimentar e a sexual, e, assim como a deles, a existência das mulheres só se justifica por sua função reprodutora. Mas, para isso, elas têm de ser duplamente alimentadas.

Tal situação leva Hesíodo a ver o casamento como um mal inevitável: se evita o casamento e os trabalhos que a mulher dá, o homem priva-se de filhos; se quer ter filhos que o amparem na velhice e aos quais possa deixar seus bens, terá que conviver com a mulher.

Essa visão misógina expressada nos poemas de Hesíodo é reiterada em poemas líricos arcaicos, compostos por Simônides de Amorgos (século VII a.C.) e por Focílides (século VI a.C.). O poema de Simônides, conhecido como *Lambo das mulheres*, é um texto de 118 versos em que são apresentados dez tipos de mulheres, cada um particularizado por características próprias. Oito são originários de animais — a porca, a raposa, a cadela, a jumenta, a doninha, a égua, a macaca e a abelha — e dois são oriundos de matéria não animada, a Terra e o Mar.²

O primeiro tipo contemplado pelo poeta é a mulher-porca: desmazelada, suja e gulosa, ela mantém a casa em desordem e só engorda. A mulher-jumenta, também gluttona, acha a vida um

fardo pesadíssimo e queixa-se constantemente. Outra gluttona é a mulher-terra: moldada de terra e água, como Pandora, essa mulher é um ser obtuso, que não distingue o bem do mal. Já a mulher-doninha e a mulher-macaca são más e, enquanto a primeira não possui atrativos, a segunda tem aspecto físico repulsivo, a ponto de provocar o riso nas pessoas. A mulher-égua, ao contrário, é extremamente vaidosa e sedutora, mas recusa os trabalhos domésticos. A mulher-raposa é esperta, astuciosa e inescrupulosa, usa seus dotes de oradora para sair ilesa de qualquer situação conflitante. A mulher-cadela, por sua vez, é impulsiva, barulhenta e bisbilhoteira; o pobre marido não consegue vencê-la, nem com palavras, nem a repreendendo severamente. De convívio difícil é também a mulher-mar, por seu humor instável; imprevisível como o mar, ela ora se enfurece ora se torna mansa.

Simônides fala, por último, da mulher-abelha, a única elogiada por suas virtudes. É dedicada ao lar, graciosa, não se interessa pelas conversas banais das outras mulheres e permanece para sempre ao lado do marido. É um exemplo para as demais mulheres, pois trabalha em casa para a família, colaborando com os homens, que trabalham para sustentá-las.

Esse tipo de sátira aparece também em Focílides, cujo poema sobre as mulheres é quase um resumo do poema de Simônides. Focílides classifica as mulheres em quatro tipos, cada um originado de um animal com características praticamente iguais às apontadas por Simônides: a cadela tem gênio difícil; a égua, bela aparência; a javalina não é nem boa nem má, equivalente à mulher-terra; e a abelha, exímia dona de casa, é a única desejável para o casamento.

O feminino nas fábulas

À luz desse arcabouço de temas e figuras associados ao feminino, examinamos um conjunto de 501 fábulas, sendo 358 de

Esopo, conforme a edição de Chambry (1927), e 143 de Bábrio, conforme a edição de Perry (1965).

A primeira constatação interessante é que as mulheres raramente são personagens das fábulas gregas. No conjunto examinado, elas comparecem em apenas 15 textos, o que equivale a 3% delas. Nessas fábulas predomina com exclusividade a caracterização negativa das mulheres, tal como a fixaram Hesíodo e os poetas satíricos, com ênfase nos defeitos femininos. Assim, elas são pintadas como gananciosas (cf. "A mulher e a galinha", Esopo 90; "A viúva e a ovelha", Bábrio 51); egoístas (cf. "O homem e as duas amantes", Esopo 52 e Bábrio 22); intratáveis (cf. "O marido e a mulher intratável", Esopo 49); lúbricas (cf. "A mulher, o marido e o amante", Bábrio 116); cúmplices de malfeitores (cf. "O menino ladrão e sua mãe", Esopo 296); traidoras (cf. "A escrava feia e Afrodite", Esopo 18 e Bábrio 10); trapaceiras (cf. "A feiticeira", Esopo 91); e mentirosas (cf. "O lobo e a ama", Esopo 99 e Bábrio 16). Todos esses vícios já estão, de certo modo, potencialmente previstos no perfil de Pandora, o "grande flagelo", o "belo mal", fonte de todos os males que infestaram o mundo.

Vejamos, a título de ilustração, como a fábula trabalha com o vício da mentira. A atribuição de uma fala repleta de falsidades às mulheres retoma um aspecto da caracterização de Pandora, mencionado por Hesíodo (*Os trabalhos...*, vv. 77-78), quando narra que Hermes incutiu no peito de Pandora "mentiras, sedutoras palavras e dissimulada conduta". Curiosamente, essa vinculação, que permanece implícita em Esopo (Fábula 99), torna-se explícita na versão de Bábrio (Fábula 16). A situação narrada é a mesma nas duas versões: ao perambular pelo campo, um lobo passa ao lado de uma casa e ouve uma mulher dizer a uma criança que chora que, se ela não parar de chorar, irá deixá-la como comida para o lobo. Este, então, fica à espera até o anoitecer e, depois, vai embora frustrado, de estômago vazio. Em Esopo, a moral desta fábula generaliza a censura a todas as pessoas que não cumprem suas promessas. Bábrio, por sua vez, restringe esse defeito de

caráter ao gênero feminino, atribuindo o desacordo entre as palavras e as ações somente à mulher. Em sua versão, a narrativa se amplia: o lobo volta à sua toca sem alimento e justifica à companheira loba, que lhe pede explicações por estar chegando em casa de mãos vazias, que o seu problema foi ter dado crédito às palavras de uma mulher. Vejamos a tradução do texto de Bábrio:

Uma ama do campo dizia ameaças uma criança
que chorava: "Silêncio, se não te jogarei para o lobo".
Um lobo ouviu isso e, julgando que a velha dizia a
verdade,
ficou esperando, com a intenção de conseguir um jantar
garantido,
até que à tarde a criança dormiu.
E o lobo, que estava faminto e de boca bem aberta,
foi embora, após ter ficado à espreita com folgadas
esperanças.
Então a companheira loba perguntou-lhe:
"Como vieste sem nada trazer, ao contrário do teu
costume?"
E o lobo disse: "Mas como, se eu confio em mulher?"

O outro conjunto de fábulas selecionado foi o de narrativas cujas personagens eram as fêmeas que aparecem nos poemas satíricos de Simônides e de Focílides. Nesse caso, o número maior é encontrado na coleção de Esopo, que apresenta fábulas cujas personagens são a abelha, a porca, a macaca, o mar, a raposa, a cadela e a doninha. Desse conjunto, só a porca e a abelha não trazem, em suas figuras, algum traço previsto por Simônides. Todas as demais personagens apresentam alguma característica já assinalada pelos poemas satíricos. Assim, a macaca da fábula "Zeus e a macaca" (Bábrio 56), por considerar-se mãe de um belo filhote, inscreve-o num concurso de beleza, provocando boas gargalhadas nos animais presentes.

A doninha, que Simônides caracteriza como gulosa e sem atrativos, aparece nas fábulas como metáfora da fome insaciável

(cf. "A doninha e a lima", Esopo 77, e "A doninha capturada", Bábrio 27). Os dois aspectos da fome dupla do mito hesiódico — sexual e alimentar —, aparecem combinados em "A doninha e Afrodite" (Esopo 76 e Bábrio 32). Em ambas as versões, ela pede à deusa que a torne mulher capaz de conquistar um belo rapaz. O seu pedido é atendido, mas, durante o jantar das bodas, trai sua verdadeira natureza quando se põe a perseguir, faminta, um rato que passa por ali. A moral traz um ensinamento voltado para homens maus por natureza (*hoi phýsei poneroi*), vindo reforçar a natureza má da doninha. Vejamos a versão de Esopo:

Uma doninha, apaixonada por um jovem muito formoso, suplicava a Afrodite que a transformasse em mulher. A deusa, então, condoída de seu sofrimento, mudou-a em moça de bela aparência. Ao vê-la, o rapazinho se apaixonou e levou-a para casa como sua amante. Estavam os dois a repousar no leito nupcial quando Afrodite, desejando saber se, tendo modificado o corpo da doninha, tinha alterado também o seu caráter, lançou um rato no meio do quarto. Ela, porém, esquecida de sua atual condição, ergueu-se do leito e começou a perseguir o rato, querendo devorá-lo. Então a deusa perdeu a paciência e fê-la voltar à sua antiga natureza.

Assim também os homens perversos por natureza, ainda que sua constituição física se altere, não mudam de caráter.

Vimos que, em Simônides, a mulher plasmada do mar se caracteriza pelo humor mutável: ora é alegre e calma, ora agitada e enfurecida. A fábula "O naufrago e o mar" (Esopo 245 e Bábrio 71) explora essa característica. Vejamos a narrativa da fábula de Esopo:

Um naufrago, tendo sido lançado à praia, adormeceu por causa do cansaço. Pouco depois levantou-se e, quando viu o mar, pôs-se a censurá-lo porque ele seduzia os homens com a aparência calma e, depois, quando os recebia, tornava-se selvagem e os destruía. Então o mar,

tendo se tornado semelhante a uma mulher, disse-lhe: "Mas ei, você, não censure a mim, mas aos ventos. Eu sem dúvida sou por natureza tal qual tu me vês neste momento, mas os ventos lançam-se de súbito contra mim, agitando-me e enfurecendo-me".

A vinculação do mar com a mulher-mar de Simônides se faz, na fábula, com a atribuição de uma forma feminina ao mar, mediante a sua metamorfose em mulher (*homoiottheîsa gynaiki*); na versão de Bábrio, a metamorfose é parcial, pois o mar não se transforma em mulher, apenas se expressa com "voz de mulher" (*gynaikēien phonēn*).

O perfil da raposa nas fábulas concentra as características apontadas por Simônides para o tipo feminino originado desse animal: esperteza, astúcia, falta de escrúpulo e habilidade retórica imbatível.³ A famosa fábula "O corvo e a raposa", que apresentamos a seguir na versão de Esopo (fábula 165), é exemplar:

Um corvo roubou um pedaço de carne e foi pousar numa árvore. Então uma raposa o avistou e, desejosa de apoderar-se da carne, pôs-se a enaltecer-lhe a beleza e o porte vistoso, dizendo ainda que ele era perfeito para ser o rei dos pássaros e que isso aconteceria indubitavelmente, se ele tivesse voz. Ele, então, querendo exibir-lhe que tinha voz também, desfez-se da carne e ficou a grasnar com toda força. A raposa agarrou correndo a carne e disse-lhe: "Ei corvo, se tivesses inteligência também, nada te faltaria para ser rei".

Para homem tolo a fábula é oportuna.

Nessa fábula, vemos a raposa pôr em prática sua incrível ardileza: para forçar o corvo a abrir o bico, acena-lhe com a possibilidade de ascensão na hierarquia das aves. Considerado no imaginário grego a mais abjeta das aves, o pobre corvo recompõe sua auto-imagem e entusiasma-se com a proposta de tornar-se "rei dos pássaros", o que implicaria destronar a águia, a ave de Zeus.

Além de esperta e ardilosa, a raposa é representada nas fábulas em permanente estado de alerta, o que confere com a observação de Simônides sobre a mulher-raposa: "nada lhe passa despercebido". Por isso é ela que, nas fábulas, atua como personagem observadora, sempre pronta para julgar as ações alheias e desmascarar fanfarronadas, como nos mostra a narrativa da fábula "O cão que perseguia um leão e a raposa" (Esopo 187).

Um cão de caça viu um leão e tentou persegui-lo. Mas quando o leão virou-se e deu um rugido, o cão sentiu medo e pôs-se a voltar, em fuga. Nisso uma raposa que o observava falou: "Ô cabeça ôca, você tentava perseguir um leão e não suportou nem o seu rugido?"

Por último, comentaremos as fábulas em que aparece a cadela, um animal importantíssimo na caracterização do feminino, citado no poema de Hesíodo como atributo classificador do espírito de Pandora ("espírito de cão"), e também em Simônides e em Focílides, que descrevem a mulher-cadela como má e teimosa, de gênio difícil.

Cães aparecem como personagens principais em 17 fábulas da coleção esópica. Em 14, são referidos pela forma masculina, *ho kýon* ou, no plural, *hoi kýnes*; e em três aparecem na forma feminina, *he kýon* ou, no plural, *hai kýnes*. Embora os tradutores não levem em conta essa diferença e traduzam todas as ocorrências pela forma masculina do francês (Chambry, 1927), do espanhol (De la Peña, 1978) ou do português (Smolka, 1994; Sousa, 1999), defendemos que a alternância entre o masculino e o feminino, nesse caso, não é gratuita; assim, somos favoráveis à preservação, na tradução, dessas diferenças de gênero, tal qual a praticada pela tradução italiana (Valla, 1976).

Os dicionários de língua grega (Bailey, 1950; Liddell e Scott, 1968) registram, no verbete *kýon*, informações preciosas para nosso estudo: a palavra é usada, já em Homero, como símbolo de fidelidade, de raça, de ferocidade, mas, quando usada em

relação a mulheres, é símbolo de audácia e de imprudência. Isso significa que o âmbito do feminino confere à palavra uma carga negativa, propiciando, pois, uma demarcação para o uso do masculino e do feminino, este associado a vícios, e aquele, a qualidades.

Nas fábulas gregas, essa demarcação parece assentada: *kýon*, no masculino, nomeia a personagem que vivencia situações de prestígio, ao passo que a forma feminina é reservada para a personagem de comportamento censurável. Assim, se a personagem é um guardador de rebanhos (Esopo 317, Bábrio 113), ou um caçador (Esopo 182, Bábrio 87), usa-se a forma masculina, mas, se se trata de personagem voraz, a palavra *kýon* será usada no feminino. Prova disso é a conhecida "*Kýon kréas phérousa*" (Esopo 185, Bábrio 79), que traduzimos por "A cadela que carregava um pedaço de carne". Nessa fábula, o gênero feminino da palavra *kýon* vem assinalado, já no título, pela forma verbal *phérousa*, particípio presente feminino de *phéro*, "carregar". Tanto a versão de Esopo como a de Bábrio narram o caso de uma cadela gulosa que, não se contentando com o alimento de que dispunha, ambiciona o da outra, que nem sequer existe, pois não passa de uma imagem refletida na superfície de um rio. Vejamos a versão de Esopo:

Uma cadela estava cruzando um rio, com um pedaço de carne, quando viu na água a sua própria sombra. Crente de que era uma outra cadela com um pedaço de carne maior, largou o seu e avançou para tomar o da outra. Aconteceu, porém, que ela ficou sem os dois, sem o que ela não alcançou, porque não existia, e sem o seu, que rodou rio abaixo.

Para homem ambicioso a fábula é oportuna.

A mesma reflexão vale para a fábula "As cadelas famintas" (Esopo 176), que retrata o insucesso de um bando de cadelas famintas e ridiculamente insensatas. Vejamos a tradução:

Cadelas famintas avistaram em um rio peles de animal encharcadas e, como não conseguissem alcançá-las,

combinaram entre si primeiramente sorver toda a água para, em seguida, chegar perto delas. Ocorreu então que, enquanto iam bebendo, elas se arrebetaram antes de alcançar as peles.

Assim, alguns homens, na expectativa de lucros, submetem-se apressadamente a trabalhos arriscados que os aniquilam, antes de conseguir as coisas que desejam.

É certo que existem fábulas — bem poucas, porém — que retratam defeitos do macho da espécie: eles aparecem configurados como covardes, sobretudo quando enfrentam um animal mais forte como o leão (Esopo 187), ou mesmo como ladrões de carne dos açougues (Esopo 183). Mas, quando se trata da fêmea da espécie, as qualidades nunca aparecem e são só os defeitos que sobressaem.

Conclusão

Os resultados do estudo confirmam nossa suposição inicial de que a fábula, justamente por sua condição de gênero popular, é propícia para transmitir dados do imaginário já arraigados na cultura. Assim, era previsto que esse modo de abordar o feminino conservasse e explorasse os estereótipos fixados pela visão misógina tradicional, delineada pelo mito.

O mito de Pandora já inscreve a natureza animal no perfil da mulher. A partir daí, os poetas satíricos exploram essa vertente, catalogando as mulheres de acordo com um dado animal. Constitui-se, desse modo, um conjunto de imagens que operam a degradação do feminino, as quais compõem estereótipos que são, posteriormente, revigorados pelas fábulas.

NOTAS

- ¹ Não há como determinar qual dos dois textos é anterior ao outro. Hubbard (1994, p. 193) supõe que Simônides tenha-se inspirado nos versos de Focílides para compor um quadro ampliado.
- ² O iambo ou jambo é um tipo de poema composto em versos iâmbicos — formados pela sequência de uma sílaba breve e uma longa —, de tom áspero e satírico. Lloyd-Jones (1975) estuda esse texto polêmico de Simônides, sobre cuja motivação não há consenso entre os helenistas: há os que pensam, como Willamowitz, que ele teria sido composto para os homens usarem como réplica aos abusos proferidos pelas mulheres em um ritual de enfrentamento entre os sexos; outros, como o próprio Lloyd-Jones, não vêem nele outro propósito que não seja satirizar o sexo feminino com a intenção de divertir o público.
- ³ Cf. análise mais detalhada do perfil da raposa nas fábulas gregas em Dezotti e Perez (2000).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADRADOS, F. R. *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos. Texto griego y traducción*. Barcelona: Alma Mater, 1956.
- AVELEZA, M. *As fábulas de Esopo*. Rio de Janeiro: Thex, 1999.
- BAILLY, A. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Hachette, 1950.
- CHAMBRY, É. *Ésope. Fables*. Paris: Les Belles Lettres, 1927.
- DE LA PEÑA, P. B. *Fábulas de Esopo*. Madri: Gredos, 1978.
- DEZOTTI, M. C. C. e PEREZ, L. H. "Nas pegadas da raposa — A construção da metáfora", *Revista de Iniciação Científica*, 1. São Paulo, 2000, pp. 167-71.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.
- _____. *Teogonia*, 2ª ed. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- HUBBARD, T. K. "Elemental psychology and the date of Semonides of Amorgos", *American Journal of Philology*, vol.115, nº 2, 1994, pp. 175-97.
- LIDDELL, H. G. e JONES, R. *A Greek English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
- LLOYD-JONES, H. *Females of the species*. Londres: Duckworth, 1975.
- PERRY, B. E. *Babrius and Phaedrus*. Londres: Heinemann, 1965.
- SMOLKA, N. *Esopo. Fábulas completas*. São Paulo: Moderna, 1995.
- VALLA, E. C. *Esopo. Favole*. Milão: Rizzoli, 1976.
- ZAIDMAN, L. B. "Les filles de Pandore. Femmes et rituels dans les cités", in P. S. Pantel, *Histoire des femmes en Occident — L'Antiquité*. Paris: Plon, 1991.

8

ENCANTO DE SEREIA A PERMANÊNCIA DE TRAÇOS ARCAICOS DE IMAGENS DE VÊNUS*

Flávia Regina Marquetti**

A mulher encarna toda a sedução e desejo, em seu corpo reside o perigo e o prazer. Anjo que tenta e não salva; demônio belo que leva a expulsão do paraíso; deusa-mulher que excita e castra, sedutora e terrível.

Todos os poetas e culturas louvam e temem o ser feminino, ora cobrindo-o de jóias e adornos que explicitam suas formas, ora ocultando-o com véus negros e pesados que lhe roubam toda a forma. Neste caso, a ausência de formas denuncia o temor inspirado pelas mulheres, exacerbando a imaginação.

Ser de olhos brilhantes que giram, oblíquos e negros, velados pelas pálpebras que descem lentamente e que, em vez de ocultar seu poder sedutor, intensificam-no. Lábios macios nos quais brotam sorrisos e palavras enganosas, discurso envolvente, que prende o homem e o arrasta para a ilusão. Colares brilhantes roçam os seios túmidos em seu colo perfumado, o decote cria um limite transgressor que irá se acentuar nas curvas da cintura, no umbigo e na linha tênue desenhada pelo cinto próximo ao púbis.

* A análise feita neste artigo segue a semiótica greimasiana e conta com os postulados da antropologia, da helenística, da etimologia e informações da arqueologia. Na medida do possível, os termos técnicos e as análises exaustivas foram evitados com o intuito de abranger o maior número possível de leitores.

** Professora da Universidade Estadual Paulista, Araraquara. Bolsista de pós-doutorado pela FAPESP.

Ancas, coxas e nádegas, formas arredondadas que fazem sonhar a imaginação masculina com o delta velado e "recatado" da impudência — esse é o retrato de Afrodite nos hinos a ela dedicados, mas também o de Sherazade, de Capitu e tantas outras *femmes fatales* da literatura, do cinema e da vida.

Se a mulher é sinuosa, de andar ondeante e serpentino, de movimentos lentos e suaves, o homem é poder e força, músculos exatos, linhas angulosas e retas, fala direta e clara, andar firme e rápido. Todas essas características pintadas pelos poetas, cantadas pelos *aedos* e que fazem parte da nossa cultura podem ser rastreadas tanto nas línguas indo-européias como na arte, revelando um conjunto mítico que tem origem nos cultos paleolíticos e neolíticos da deusa mãe (cuja grande herdeira no mundo grego é Afrodite) e de seu consorte.

Fonte de prazer e perigo, o feminino é a imagem ambígua que devora e dá vida, fêmea insaciável e mãe benévola. Tanto em grego quanto em sânscrito e latim, o tripé lingüístico essencial da indo-europeidade, o lexema /mãe/ apresenta como sentido primeiro o de "mulher ou fêmea que deu à luz um ou mais filhos", mas recobre ainda os sentidos de "matriz, fonte, origem, útero e seio" e o de "nutriz". Há em todos uma fusão entre o gerar e o nutrir, funções que definem o lexema. Mas, se gerar e nutrir é atributo da mãe, antes de qualquer outra definição ela é *fêmea* e, como tal, se opõe ao macho.

Em grego, existem, pelo menos, dois termos bastante usados para designar o feminino: *γυνή*, *γυναικα* — mulher, do sexo feminino, a mulher unida ao homem, a concubina e, por extensão, a esposa (*δαμαρ*); o radical *gnâ* (também presente no grego) designa no sânscrito védico, simultaneamente a mulher e a deusa. Ainda no grego, o termo *θη-λυ*, *εια*, *υ*, designa o feminino, a fêmea, o sexo feminino, o gênero feminino; mas também fecundidade, produção, fertilidade. Como adjetivo aparece em vários autores: em Sófocles, qualificando a noite: *θη-λυ* *νυξ* — doce noite; ou a rosa, em Homero e Hesíodo: *θη-λυ* *εζεαρση* —

tenra rosa; bem como o campo, em Calímaco: *θη-λυ* *πεδιον* — campo fértil (Chantraine, 1980; Magnien, 1969). O feminino é igualmente "doce", "tenro" e "fértil".

Uma pequena nota ao final do verbete *θη-λυ*, em Magnien (1969), abre uma nova perspectiva. Segundo o autor, o termo *θη-λυ* está ligado etimologicamente ao sânscrito *dheruhe* — "mamar", e ao latim *felare* — "sugar", "chupar"; *felix* — "produtivo"; *fecundus* — "fecundo"; e *femina* — "fêmea"; uma vez que o radical indo-europeu **dhe* presente nessas palavras, significando "mamar, sugar, ordenhar", marca fecundidade e dele teria derivado a idéia de aleitamento. O lexema *femina*, cujo sentido literal é "que aleita", é o que restou no latim de um participio presente médio de um presente do radical *dhe*; são suas derivadas as formas: *femella* — "pequena fêmea", "eixo fêmea"; e *feminal*, *-lis* (n.), que corresponde a *cunus* — "vagina ou vulva".

O lexema *fele* (*felle*), *-es*, *-eui*, *-etum*, *-ere* possui o sentido primeiro de "mamar" e o obsceno de "chupar", ao passo que *felex*, *-ecis* (adj.) indica o que produz as frutas: "fecundo, fértil". Deriva *felex* do substantivo *fele*, "seio, mama", que o aproxima de *fele* e do grego *θηλαη* ("seio, mama");¹ o sentido original seria "que dá o leite" (Ernout e Meillet, 1951).

Observa-se, então, que o feminino está correlacionado à ação de devorar, sugar, engolir e, simultaneamente, à de produzir, indicando fertilidade e fecundidade. Todas essas qualidades se ligam ao sexo feminino, à vulva, ao ato sexual, mais especificamente à ação de receber o pênis em seu interior, de devorá-lo. Em contrapartida, *pai* e seus derivados têm um valor social e estão ligados ao antigo direito indo-europeu e romanos. O termo usado para indicar o macho em latim é *mas*, *maris*. As formas *mas* e *masculus* indicam um radical *mas* — que não possui, fora do latim, qualquer correspondência. O antigo termo pan-romano *uerris*, "macho", derivado de *uerrinus* (*Verrius*), tomou um sentido particular — uma vez que os nomes de animais domésticos indo-europeus, que correspondem aos latinos *bus*, *ouis*, *sus* etc., eram indiferentes

ao sexo e designavam mais freqüentemente as fêmeas, pois os machos eram conservados em número limitado, apenas o necessário para a reprodução; portanto, os nomes de machos são "novos" ou de pouca extensão (Ernout e Meillet, 1951).²

Somada a todas essas informações, a oposição existente no latim entre mãe, matrimônio e matrona (termos diretamente ligados à isotopia do sexo e do amor, marcados por uma aspectualidade incoativa e durativa, portanto, de continuidade) e pai, matrimônio e patrono (de isotopia econômica e aspectualidade terminativa, sendo *patrare* "finalizar, concluir", o denominativo de *pater*, indicando aquele que executa) (idem) indica que o feminino apresenta seu domínio ligado ao sexo e à continuidade da(s) espécie(s), ao passo que o masculino tem sua ação no âmbito do poder e dos bens materiais e parece ter sido, segundo Ernout e Meillet, um antigo termo ritual.

Após a união, a fêmea transforma-se em mãe, mas essa transformação é algo já inerente ao seu próprio ser, uma continuidade, tal qual os ciclos da natureza. Tanto nas línguas indo-europeias quanto nas mitologias mais arcaicas, o feminino é visto como uma fusão entre a mulher e o solo fértil que se abre para receber, ou devorar, o macho—raio—chuva e se fecha novamente para gerar e nutrir o fruto. Nesse movimento de acolher a semente e devolver seu produto, a boca, a vulva e as grutas tornam-se permutáveis, para o homem pré-histórico, e deixam seus rastros nas línguas e nas imagens criadas por eles.

O cinto de Afrodite

Quando Anquises desnuda Afrodite e desprende seu cinto (Homero, I, 161-7), consuma-se a união entre o príncipe troiano e a deusa do amor. O cinto de Afrodite guarda todos os encantos do sexo e seu poder de sedução. Mais que uma figura poética, é o

próprio sexo da deusa. A expressão "desnudar a cintura ou desprender/alargar o cinto" é usada na Grécia — em vários períodos e por diversos autores — para indicar uma união sexual e a defloração da jovem. Assim fizeram Homero no *Hino a Afrodite I* e Plutarco no texto sobre Licurgo (XV, 5-9); nos epigramas da *Antologia palatina* há várias ocorrências, como em V, 139; em VI, 206 e em XIII, 24.

A ligação entre o cinto e o sexo é muito anterior à invenção das vestimentas; se, na *Ilíada* ou nos *Hinos a Afrodite*, o cinto assemelha-se a um adorno usado pela deusa, durante o Paleolítico e no Neolítico ele é a própria "carne" da deusa.

As Vênus paleolíticas apresentam formas esteatopígeas, com hipertrofia dos caracteres sexuais secundários e, na maioria das vezes, atrofia ou esboço dos demais membros, como mãos, pés, braços e parte inferior das pernas. Nesse conjunto de opulência, fica evidente a correspondência entre a hipertrofia dos seios, ventre, sexo, coxas e ancas das deusas e os atributos da mãe enquanto geratriz e nutriz (ventres expandidos, seios fartos e sexo-púbis bem marcado). Entretanto, se o conjunto remete a deusa à mãe, o sulco apresentado por elas, junto ao baixo ventre, como na Vênus de Willendorf, de Vestonice, de Lespugue, de Laussel, de Brassempouy, na *Fêmea em pé* ou no *Torso* de Petrokovice,³ leva ao cinto de Afrodite e ao limite marcado por ele.

O sulco junto ao baixo-ventre que corta as representações realçando o triângulo púbico é comum a todas as Vênus, bem como à quase totalidade das estatuetas femininas do Paleolítico apresentadas por Delporte (1993) e a algumas entalhadas nos abrigos rupestres. Esse sulco, muito pronunciado na Vênus de Vestonice (Figura 1) e perceptível nas demais, é confirmado como cinto nos fragmentos de Pavlov e na plaqueta de La Marche, e não deixa dúvidas sobre sua correlação. Na plaqueta de La Marche, "a figura feminina é dotada de um cinto largo nitidamente representado por um quadriculado estreito, embora irregular" (1993, p. 90). Já no fragmento de torso de Pavlov, "entre o ventre

e as coxas, sensivelmente na altura do sulco assinalado sobre muitas figuras, existe uma faixa, em relevo [...] com incisões oblíquas" (La Marche, 1993, p. 147).

O sulco dá lugar, aqui, ao objeto cinto, mas ambos guardam os mesmos *semas* contextuais e espaciais e, principalmente, a mesma função: realçar o triângulo público, tornando-o mais visível, atraindo para si o olhar e despertando o desejo do macho — ou seja, seduzindo-o. Da mesma forma que o cinto pubiano das Vênus paleolíticas revela o sexo e incita o macho à cópula, o cinto de Afrodite, ao ser desprendido, desnudando-lhe a cintura-ventre, indica a união da deusa com Anquises. Desprender o cinto ou desnudar a cintura é o mesmo que ultrapassar o limite representado pelo sulco-cinto: é revelar o que está interdito ao olhar — o poder gerador-criador do sexo feminino — o limite entre o humano e o bestial. Esse limite será, mais tarde, colocado sob o jugo de Ártemis, a deusa dos limites, ou representado pela face de Medusa, a Górgona monstruosa, que remete à imagem do sexo feminino. Ártemis o guarda, Afrodite o franqueia. Limite a ser transposto, o cinto ou sulco indica dois momentos do universo feminino: a potencialidade de uma fecundidade-fertilidade das deusas virgens, das ninfas ainda não tocadas pelo sexo, e o despertar do desejo, da eclosão da jovem ninfa em mulher sob a tutela de Afrodite.

Ambas as deusas das serpentes, de Creta, reiteram a equivalência entre o cinto-sulco como veículo protetor e os dois momentos distintos na vida da mulher. O nó sagrado sobreposto ao ventre-sexo de uma das deusas marca um limite e realça o poder criador de seu ventre, ligando as doçuras do sexo ao perigo da morte para quem ousar desatá-lo.

A deusa das serpentes com um felino sobre a cabeça faz retomar a imagem da deusa das serpentes com o nó, levando-se a pensar as duas deusas como dois momentos consecutivos na representação da Terra mãe. Num primeiro momento, a *Deusa do nó* representa a terra que está preparada, mas ainda não recebeu

a semente; a presença do nó sagrado e da serpente guardando o ventre, além de seu gesto de oferecimento e a placidez no rosto, associam a deusa a uma virgem, a Koré não desvelada. Num segundo momento, a *Deusa com felino*, o nó já foi desatado, o ventre revela-se desvelado e fecundado, a terra fértil faz o grão germinar e cobrir os campos. Por sobre o ventre, o "avental" com o signo do touro, o *U*, agora já não traz mais a serpente, mas os alvéolos da colméia nascida entre os chifres do animal, ou seja, o mel-colméia nascido do touro primaveril sacrificado. Em sua cintura vê-se uma faixa estreita, em relevo, que contorna o corpo da *Deusa com felino*: é a base do corpete; logo acima o corpete se abre, deixando os seios nus. Enquanto na *Deusa do nó* observavam-se pequenos laços no corpete sob os seios, na *Deusa com felino* eles dão lugar a uma forma retangular e vazada, semelhante a uma abertura — indicando um caminho franqueado para o interior.

Os demais adornos — pulseiras, tornozeleiras, colares e penteados —, presentes nas deusas gregas e nas Vênus paleolíticas e neolíticas, participam desse contexto erótico, pois são definidos pelos mesmos *semas* que o cinto, adornando regiões intercambiáveis com o sexo.

Os colares observados nas imagens da perseguição amorosa e os arcos de círculo junto ao pescoço de algumas Vênus destacam a garganta, que, numa posição inversamente proporcional, equivale ao ventre, uma vez que tanto a garganta quanto o ventre são franqueados por orifícios simétricos — a boca e o sexo.⁴ Assim, os colares junto do pescoço têm a mesma conotação que o cinto. Em epigrama da *Antologia palatina* creditado a Calímaco, a cortesã Simô oferece a Afrodite "a echarpe [véu] que ama acariciar sua garganta" (XIII, 24, vv. 3-4). Embora a relação entre o véu e o *νηπιον* (himen) não tenha sido abordada aqui, existe no universo grego um paralelo entre desvelar a noiva (desatar o seu cinto) e deflorá-la; ao oferecer à deusa do sexo sua echarpe, a cortesã lhe dedica uma prática sexual (felação) na qual a garganta é

permutada com o sexo e igualmente "protegida por um véu", tal qual o sexo antes da primeira relação. Se o sexo equivale à boca nesse universo mítico arcaico, é compreensível que a língua guarde alguns de seus resquícios, a palavra *fellare*; *fele* possua uma raiz comum a *fele* (seios) e *fecundus*; e que estas compartilhem do universo feminino.

Os braceletes e tornozeleiras compartilham igualmente os *semas* e a conotação sexual do cinto. O punho e o tornozelo são regiões caracterizadas por um acinturamento das partes que lhes são anteriores, seguidos por formas arredondadas, curvilíneas e semelhantes à forma das ancas. Basta observar o contorno da mão quando colocada numa posição de repouso — assemelha-se à sinuosidade das Vênus, como a entalhada em Rond du Barry (Figura 2). A imagem aí esculpida pode figurar qualquer uma das partes citadas: a garganta, os punhos, os tornozelos, o ventre ou toda a deusa. É por isso que tanto as Vênus paleolíticas quanto Afrodite exibem belos adornos, numa montagem sinedóquica, que articula uma relação da parte com o todo, e metafórica, já que articula uma relação de citação anafórica imprópria entre dois diferentes segmentos de discurso, que se toma como imagem citante e imagem citada, contextualmente instituída. Os adornos equivalem ao sulco, que, por sua vez, equivale ao sexo; da mesma forma que garganta, punho e tornozelo são permutáveis com o ventre.

Nas representações parietais datadas do período entre Gravetiense e Solutrense, mesmo período das Vênus, encontra-se uma expressão da intersecção entre as deusas mães e seus consortes. As mais significativas são as três *Vênus de Angles*, esculpidas no abrigo de Bourdois e datadas do Madaleniense superior. Estas Vênus limitam-se à parte medial do corpo e têm os ventres bojudos, os sexos bem trabalhados; o triângulo pubo-genital fortemente incisivo, a vulva apresenta alguma diversidade de uma figura a outra, como também a fenda vulvular (incisão simples, mas longa, na primeira; mais curta e mais profunda na

segunda e na terceira). A terceira delas sobrepõe-se a um bisão muito sumário e é, por sua vez, subposta a um outro bisão, que a encobre a partir das coxas (Delporte, 1993, p. 85).

Essas Vênus reduzem-se basicamente ao ventre e ao sexo, da mesma forma que a quarta, encontrada numa rocha calcária do mesmo complexo arqueológico. Esta, associada a dois cabritos, é subposta ao mais jovem deles, que lhe toma a parte superior do corpo (Delporte, 1993, p. 85).

A *Mulher sob a rena*, uma das peças mais célebres, foi encontrada em Laugerie-Basse. Está gravada numa plaqueta, fragmento de osso de rena de formato regular, que mede 101 mm de comprimento por 65 mm de largura. Nela, vê-se uma mulher deitada de costas, enquadrada pelas patas posteriores e com o ventre de um animal macho sobre ela. Como nas demais representações femininas, a parte principal é o ventre, muito volumoso; o corpo é representado de perfil, o triângulo púbico e a vulva, nitidamente incisiva, são representados em três quartos. Chama a atenção a existência de um bracelete feito por seis incisões, ou seis braceletes, no punho direito (Delporte, 1993, p. 69).

Tanto no caso das quatro *Vênus de Angles* quanto no da *Mulher sob a rena* de Laugerie-Basse, ou como o dos cinco blocos da estação de caça de La Ferrassie, datados do Aurinhacense II e III — onde um conjunto de vulvas foi gravado em evidente associação com animais machos pintados em vermelho ou negro (Delporte, 1993, p. 53) —, é documentada a associação da figura feminina com um macho cornudo, indicando, por meio da sobreposição do macho ao ventre da fêmea, uma união entre ambos. Essa hierogamia destinada a promover a fecundidade e fertilidade da deusa mãe e de seus domínios — homem e natureza — exige um consorte à altura dos poderes da deusa, e este é, invariavelmente, marcado pela força física, ferocidade-agressividade, por uma virilidade acentuada e pela presença de longos chifres. Representados nas paredes das cavernas em tons de vermelho e negro, touros, bisões, renas e mamutes (cujas grandes presas substituem

os chifres) são imagens pujantes e de um realismo requintado que se opõem ao traço esquemático usado para representar o macho da espécie humana — muito frágil, em comparação.

Um olhar mais atento sobre as representações parietais desses animais revela um conjunto de traços comuns — um conjunto sêmico que marca o reconhecimento do consorte da deusa, seja ele um touro ou um bisão, pois se inscreve num contorno mínimo, numa protofiguratividade, que fazem ver a pujança fertilizadora. Nessas representações, os chifres, a flecha e o falo assumem uma equivalência nos princípios de gerar e proteger a vida, mas também no perigo mortal que representam. A equivalência entre flecha-falo é reforçada por outra representação maciça das cavernas paleolíticas — as chagas-vulvas sangrentas sobre o dorso dos animais ou junto de falos. Um dos exemplos mais originais é o encontrado na gruta de Fontanet: “[...] num grupo de gravuras que compreendem vários bisões, vê-se nitidamente gravada uma estrutura vulvar simples sobre o dorso de um deles” (Delporte, 1993, p. 44). A vulva que abre o flanco do animal é um símile da chaga ou ferida feita pela flecha, do mesmo modo como o falo rompe o corpo feminino, “ferindo-o” e fazendo-o sangrar.

O intercâmbio entre caça-cópula $\Rightarrow$ flecha-chaga $\Rightarrow$ falo-vulva se estabelece, segundo Lèvéque (1985, p. 22), por serem essas duas práticas geradoras de vida para a espécie humana e destruição-morte para a espécie animal; a caça mata o animal, enquanto a cópula (humana) põe em cena um aumento da população, gerando a necessidade de maior exploração do meio e criando um círculo de interdependência homem-natureza que terá de ser equilibrado e organizado por regras rígidas, para que o homem não esgote sua fonte de vida, destruindo-se a si mesmo.

A escolha de animais portadores de chifres, fortes e agressivos, para consortes da deusa mãe, decorre dessa equivalência entre o falo e o chifre. Esses animais cornudos assumem, na perspectiva paleolítica, uma dupla virilidade. São, portanto, mais pujantes que os destituídos de cornos e mais competentes para fertilizar a grande fêmea-terra.

A postura do bisão (descrita por Breuil em Lopera, 1995, p. 201), pronto a investir contra um oponente não representado, indica toda a energia concentrada nessa massa cilíndrica-compactada que é a imagem do animal. A cor vermelha acentua ainda mais a força fecundante desse animal de natureza ígnea que, como o sol ou o raio, rompe o ar para esquentar, estimular e fecundar a terra, mas que pode abrasá-la até secar e esterilizar completamente o solo. Da esfera do radiante, os machos providos de chifres possuem um poder ambivalente.

É dessa correlação entre o touro, o raio e a chuva que se observa a proximidade entre os termos macho-homem e chuva, tanto no grego como nos sânscrito, bem como do touro para com estes; $\alpha\lambda\pi\rho\eta\nu$, $\epsilon\nu$ ($\alpha\lambda\pi\rho\eta\nu$ forma tardia e $\epsilon\lambda\pi\rho\eta\nu$) indica o macho, o homem e a virilidade, correspondendo ao latino *verres*, *verrat* e ao sânscrito *ersabhas* — touro; já a forma $\epsilon\lambda\pi\rho\eta\nu$, quase idêntica à anterior, designa chuva, gota de orvalho, gota de água, também indicando o cabrito jovem e outros pequenos animais (Magnien, 1969).

Herdeiro dessa rede signica e lingüística é o mito de Zeus amante de Dânae, que a fecunda sob a forma de uma chuva de ouro; ou de Zeus touro, jovem imberbe que nasce em Creta⁵ e ao qual são dados os epítetos de *Ómbrios*, *Hyétios* (“chuvoso”); *Úrios* (“que envia ventos favoráveis”); *Astrapaíos* (“que lança raios”); *Brontaíos* (“que troveja”); é também aquele que se manifesta, o visível, o claro, o brilhante — qualificativos que o ligam diretamente ao raio e à chuva, mas também ao sol. Zeus é, antes de tudo, um deus da fertilidade — aquele que fecunda a Terra mãe com seu sêmen-chuva e faz o grão germinar com seu calor. Devido à sua ligação com a terra, da qual surgiu e a qual fecunda, ele é também *khthónios*; filho e amante, Zeus une-se a diversas divindades ctônicas, como Europa, Sêmele, Deméter e outras, reafirmando assim sua hierogamia com a deusa mãe e assumindo seu lugar de consorte, representado pelo touro, ou pela serpente: *Zeus Meilichios*, *Ktesios* ou *Philius*, epítetos que se juntam à representação de um

Zeus em forma de serpente, o deus das tempestades. Novamente o touro, a serpente e o raio aparecem imbricados, confundidos na imagem do consorte da deusa mãe (Verbruggen, 1981, pp. 127-54 e passim).

Zeus aparece ainda em Creta como *Brontaios*, deus da tempestade, do raio e da chuva; como *Epirnytiós*, que reina sobre o mundo vegetal — que atesta sua ligação com a fertilidade da vegetação, como mostram outros epítetos ligados a ele: *Endendros*, *Epikarpíós*, *Karpophorós* e *Karpodotes*.

Percebe-se, desse modo, um conjunto de representações marcado por forte carga erótico-sexual que prioriza as funções geradoras e de suporte de vida (nutricional) — a princípio, ligadas quase exclusivamente à figura feminina e à natureza abrangente (Paleolítico), mas que vai paulatinamente dando espaço para o macho (Neolítico). As associações entre a terra, a mulher e as fases da lua, bem como entre o touro, o sol, o raio e a chuva, seguem a mesma complexidade e transformação, culminando na união de ambos, mas ainda com o predomínio da terra, mais especificamente o solo, o mundo ctônico. As transformações figurais e temáticas por que passam as Vênus e seu consorte acompanham as transformações sociais e culturais do homem: tomando-se cada vez mais complexas, elas deixam o universo da natureza mãe para comporem o da Terra mãe, solo que exige ser semeado—fecundado para gerar. Os machos providos de chifres — defensores da natureza — assumem o papel de fecundadores, ligados ao céu, às chuvas e ao raio. A morte, antes diluída num conjunto natural, é sentida agora como necessidade para o renascimento, fazendo com que a troca homem—natureza, antes casual, torne-se prerrogativa: a deusa exige-a, assim como a hierogamia.

Dois binômios regem a vida do homem pré-histórico: proteção e criação, vida e morte — idéias complementares, extraídas da relação do homem com o mundo que o cerca e do desconhecido aterrador. Esses binômios estão figurativizados nas várias repre-

sentações e no gesto doador das Vênus, com as mãos sobre os seios ou sob eles, ou a mão sobre o ventre indicando o sexo: se o primeiro designa uma dádiva (a fecundidade), o segundo designa um "limite" a ser transposto, mas não sem risco. Pode-se mesmo pensar que esses gestos designam duas fontes fechadas, secretas, que escondem, contêm a nova vida, da mesma forma que a semente, o útero e a terra. Em razão de seu caráter secreto é que essas fontes assumem um caráter sacro, no qual o objeto mediador utilizado para se obter o desejado é o Dom, compreendido nesse universo como um *poder* — *poder fazer querer*, ou seja, poder despertar a vontade (o querer) da deusa em lhes ser propícia, através de ritos — oferendas que visam seduzi-la; da mesma forma que ela os seduz com as grandes dualidades da vida: um corpo feminino dividido entre a fecundidade e a fertilidade do busto virginal e os abismos irreversíveis do sexo, da terra e da morte.

É por meio das representações das várias "faces" da Deusa Mãe que se traça o caminho percorrido da caverna em direção ao santuário, ou do agrupamento pré-histórico à cidade organizada.

Num contínuo de evolução, o período Creto-Micênico é o elo que une a pré-história à civilização grega e que teve seu apogeu no século V a.C. Recuperando os motivos da deusa mãe e seu consorte, com a premente necessidade de torná-la fecunda e benéfica, a civilização cretense concebe uma religião complexa que tem como centro a deusa—mãe—terra, sua união com o touro e o nascimento de uma filha e/ou filho que os substituirão. Nesse modelo de sucessão cíclica, observa-se a sacralização da natureza e seus ciclos, figurativizada na jovem Koré, que se torna mãe após unir-se ao touro—deus—rei, que por sua vez também deverá ser substituído no leito da deusa—rainha por um macho mais jovem quando suas forças decaírem. Como a natureza que se renova a cada ano, a deusa e seu consorte também devem se renovar — morrer para renascerem mais fortes, mais fecundos.

Enquanto Koré, a deusa é dócil e benigna, é promessa de vida, tal qual a *Deusa do nó* ou a bela *Vênus de Brassempouy*. Ao tornar-se mãe, porém, responsável pela manutenção do grupo, doadora de vida, ela exige um tributo, uma compensação — o grupo deve oferecer-lhe em sacrifício o que recebe: a vida. Daí os relatos de sacrifícios humanos, emasculações ou castrações; é a face terrível e ameaçadora da *Deusa com felino* ou da *Vênus de Lespugue* com a "cornucópia" na mão direita. A alternância entre Koré e mãe, ciclo da natureza que leva da flor ao fruto e, deste, à semente, já estava prefigurado nas *Vênus* paleolíticas.

Os hábitos, os ritos, tendem a se abrandar, o homem racionaliza o sagrado e relativiza os sacrifícios. A morte pode ser ritual; voltar ao seio da terra ou estar sepulto—oculto em suas entranhas é descer aos antros profundos, às grutas labirínticas, através da espiral, para lá enfrentar o medo da morte e do desconhecido e, finalmente, poder renascer renovado. Dramatizar a união da deusa com seu consorte por meio da dança e/ou da união do rei—sacerdote com a rainha—deusa é reviver a primeira hierogamia, a que deu origem ao mundo e que é responsável pela fecundidade da terra. A castração é, por vezes, substituída pela abstinência sexual ou o celibato.

Todas essas transformações levam a uma racionalização do mito e, por conseguinte, a uma dessemantização, que, ao correr do tempo, vai nublando, obscurecendo, o motivo original e fixando-se na figuratividade, que ganha corpo, e uma maior definição ou elaboração. O lapso de tempo e as catástrofes ocorridas em Creta foram responsáveis pelo abismo criado entre o culto da deusa mãe cretense e suas herdeiras Afrodite, Ártemis, Deméter —, mas não apagaram de suas representações o conjunto de traços responsáveis pela protofiguratividade comum. Prova-o a Afrodite dos *Hinos* homéricos. Apesar da racionalização, Afrodite é ainda a deusa com rosto de serpente, a que ama—devora o pênis e cuja vestimenta está toda inscrita no âmbito do sexual. Sua união com Anquises, jovem e belo troiano, senhor das feras, isolado no Ida e que fecunda

a deusa com o risco consentido da morte e—ou castração, apresenta o mesmo arcabouço narrativo visto para Zeus e Europa, Minos e Pasífae, Teseu e Ariadne, ou para a deusa neolítica e seu consorte. Após a união, a deusa fecundada se afasta do jovem amante e neófito, a morte é substituída pelo silêncio, ele não deve relatar o que viveu junto à deusa, os ritos pelos quais passou. O silêncio é um dos componentes da morte — é a ausência, impossibilidade de troca—diálogo com o(s) outro(s), é a marca do iniciado.

Amar Afrodite é descer às entranhas da terra, é ultrapassar as portas do desconhecido, portas essas guardadas por Ártemis, uma outra *Pótnia*. Por isso, o destaque dado ao cinto que se desata: ele é o limite, a porta—sexo que leva ao prazer do uno e ao perigo da morte. Ao desatar o cinto—nó, Anquises é enredado por Afrodite — ações espelhadas e invertidas, como nascimento e morte.

Afrodite, Ártemis e as demais *kórai* congelaram-se em seu universo de virgens, não assumiram o estatuto de mães. Deméter também se cristalizou, não cedendo seu trono à Perséfone. No processo de dessemantização do mito da deusa mãe, a continuação do ciclo não se deu: a espiral do tempo—espaço da renovação foi estilhaçada, fragmentando a imagem da deusa em imutáveis *kórai*, na bela deusa do sexo e em algumas mães bondosas e coléricas. A Senhora foi arrancada da natureza e encerrada na cultura.

Seus consortes fixaram-se no trono e perpetuaram-se em uma imagem de força e poder que, embora guardem nas aventuras amorosas o germe da virilidade, assemelham-se ao *homo cultus* em sua valorização de poder político e econômico e em sua racionalidade. Mas o poder da fêmea ainda é temido: desalojada do centro, ela ocupa uma posição periférica, não é mais a Senhora, a que reina e regula todos os ciclos da natureza e da vida: é apenas a Negra, fonte de todos os males, ser belo que desperta o desejo, mas que deve ser evitado — repleta de artifícios, ela seduz o macho e o leva a se perder. Traço impossível de ser apagado — a fêmea seduz entre o brilho e a sombra, artifício e natureza, o brilho de suas vestes e adornos, a sombra de seus perigos —, vale

umbroso—*pithos*—sexo⁶ que esconde, sepulta, devora. Corpo que se abisma em outro corpo, devora e é devorado, que se deixa cair no vazio do gozo para retornar a uma superfície palpitante de vida e desejo, angústia lasciva que arrasta o corpo em direção a outro corpo. Olhos, boca, sexo, fragmentos de tempo e de espaço nos quais o olhar se prende e se perde. Vertigem que entorpece e leva ao êxtase, corpo que envolve e é envolvido, o prazer da união e o medo do fim, desenlace fatal que leva à individuação, à solidão primeira de um ser só nascimento.

NOTAS

¹ Em grego, encontram-se ainda os termos *mēlon* (maçã) e *karpov* (fruto) empregados como metáfora para os seios da mulher. As frutas e os seios se inscrevem assim na fecundidade madura, pronta a gerar e a nutrir, ao passo que a flor é a fecundidade por se realizar.

² A raiz usada para designar o touro, o carneiro e outros (*uerres*), em latim, é a mesma usada em sânscrito (*vārsatī*) para indicar a chuva. O mesmo ocorre em grego: *arshn*, macho, e (*F)evrsh*, chuva (Ernout e Meillet, 1951).

³ Cf. as imagens das deusas citadas em Henri Delporte, *L'image de la femme dans l'art pré-historique*. Paris: Picard, 1993.

⁴ Para uma análise mais ampla dessa correlação, ver Flávia R. Marquetti, *Da sedução e outros perigos. O mito da Deusa-Mãe*. Tese de doutorado, UNESP, FCL Araraquara, 2001.

⁵ Anquises, amante de Afrodite, é igualmente ligado ao touro; jovem, belo e forte, é o senhor da manada que conduz.

⁶ O *pithos* (vaso, jarra ou semelhante) devido a seu formato cilíndrico e/ou arredondado, a presença de uma boca, garganta e bojo (ventre), e a ambigüidade de corpo oco dividido entre o pleno e o vazio, sua aparência enganosa, onde tanto o bem quanto o mal podem se dissimular, corresponde à ambivalência perigosa do feminino. Pandora é comparada a um *pithos* repleto de males (Sissa, 1997, p. 177).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ASSIS SILVA, I. *Figurativização e metamorfose. O mito de Narciso*. São Paulo: EDUNESP, 1995.
- CARVALHO, S. M. S. "Contribution à une théorie anthropologique de la production de la pensée religieuse", *Dialogues d'histoire ancienne*, 7. Paris: Les Belles Lettres, fev. 1982, pp. 7-39.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris: Éditions Klincksieck, 1980.
- DELPORTE, H. *L'Image de la femme dans l'art préhistorique*. Paris: Picard, 1993.
- DEZOTTI, M. C. C. Pandora cômica — As mulheres de Aristófanes. Tese de doutorado, FFCL-USP. São Paulo, 1997.
- DUBY, G. e PERROT, M. (orgs.). *Histoire des femmes. L'Antiquité*. Paris: Plon, 1991.
- DUMEZIL, G. *Le festin de l'immortalité. Étude sur la mythologie comparée indo-européenne*. Paris: Gallimard, 1924.
- ERNOUT, A e MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Éditions Klincksieck, 1951.
- GREIMAS, A. J. *De la imperfección*. Trad. Raúl Dorra. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- _____. *Des dieux et des hommes*. Paris: PUF, 1985.
- _____. *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris: Larousse, 1966.
- HOMÈRE. "Hymnes à Déméter", in *Hymnes*. Trad. Jean Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1967, pp. 25-60.
- _____. "Hymnes à Aphrodite", in *Hymnes*. Trad. Jean Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1967, pp. 141-64.

- HOMÈRE. *Illiade*, tomos I-IV. Trad. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- LÉVÊQUE, P. *Bêtes, dieux et homme. L'imaginaire des premières religions*. Paris: Messidor, Temps Actuels, 1985.
- _____. "Les groupements divins — La sainte famille néolithique", in *Les grandes figures religieuses*. Paris: Les Belles Lettres, 1986, pp. 49-59.
- LOPERA, J. A. (org.). *História geral da arte. Pintura I*. Madri: Del Prado, 1995.
- LOPES, E. *Metáfora. Da retórica à semiótica*. São Paulo: Atual, 1986.
- MAGNIEN, V. e LACROIX, M. *Dictionnaire grec-français*. Paris: Belin, 1969.
- MARQUETTI, F. R. Da sedução e outros perigos. O mito da Deusa-Mãe. Tese de doutorado em estudos literários, FFCL-UNESP. Araraquara, 2001.
- _____. Perseguido Narciso. Um estudo da protofiguratividade do mito de Narciso. Tese de mestrado em Estudos Literários, FFCL-UNESP. Araraquara, 1995.
- MONIER-WILLIAMS, M. *A sanskrit-english dictionary, etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Oxford: Clarendon Press, 1974 [1899].
- PLUTARCO. "Lycurgue — Numa", in *Vies*, tomo I. Trad. R. Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1964, pp. 109-66.
- _____. "Teseu", in *Vidas paralelas*, vol. I. Trad. Gilson Cardoso. São Paulo: Paumape, 1991, pp. 17-51.
- SISSA, G. *Le corps virginal*. Paris: Vrin, 1987.
- TREUIL, R. et al. *Les civilisations égéennes du Néolithique et de l'Âge du Bronze*. Paris: Universitaires de France, 1989.
- TRIOMPHE, R. *Le lion, la vierge et le miel*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.

- VERBRUGGEN, H. *Le Zeus crétois*. Paris: Les Belles Lettres, 1981.
- ZILBERBERG, C. *Essai sur les modalités tensives*. Amsterdã: Benjamins, 1981.

A TAPEÇARIA HISTÓRIA GÊNERO E MITO

*Maria Augusta O. Pimentel**

Gênero: feminino e masculino em questão

Até pouco tempo atrás considerava-se que os estudos de gênero eram apenas mais um viés de interpretação do qual se tinha pouco conhecimento no Brasil, salvo por breves menções em congressos científicos. Simone de Beauvoir já dizia: "Não se nasce mulher; torna-se mulher" (Beauvoir, 1970). Todavia, as primeiras perguntas surgidas no decorrer de nossos estudos sobre gênero foram: O que vem a ser essa menção? Estamos falando da mesma coisa quando nos referimos a gênero e à história das mulheres? Quais e quantos sentidos estão contidos nesta expressão? De onde ela surge? O que ela pretende designar e o que institui?

Já nas primeiras leituras foi possível perceber que várias tramas teóricas foram sendo articuladas nesse conceito, sendo este utilizado por estudiosos de diversas linhas teóricas e, talvez, exatamente por essas diferentes apropriações, tenha sido constantemente debatido. Foi na década de 1980 que este conceito passou a ser mais intensamente utilizado por várias estudiosas feministas. Surgido pouco tempo antes, no contexto europeu, entrou no meio acadêmico brasileiro ocupando espaço com estudos como os "da mulher". Nesse início de contato com *gênero*, pode-se concordar com as palavras de Rago quando salienta que o objetivo da análise de gênero não é uma história particular sobre as

* Mestre em história pela Universidade Estadual de Campinas.

mulheres, mas a inserção e reflexão sobre homens e mulheres em uma história relacional, e não mais identitária (Rago, 1995). Desta forma, entende-se que optar pelo conceito de gênero significava uma decisão de ordem epistemológica, que implica uma opção teórica.

Sexo e gênero: o corpo flui

Nas leituras de Pereira (1995), tivemos contato com a teoria biologizante de Afrânio Peixoto, importante figura do campo médico do início do século XX, que desenvolveu uma curiosa pesquisa e trabalhou com a noção de missexualidade.¹ Para Afrânio, missexual era aquele indivíduo que misturava, em seu comportamento, características da ordem do masculino com características da ordem do feminino. E era exatamente esse aspecto da mistura que tornava problemático esse tipo de comportamento, no período. A solução proposta por ele e outros pesquisadores da época foi a obtenção de uma nova ordenação que firmava a existência de dois lados, o masculino e o feminino, ambos em estado puro e tendo como referência definidora a anatomia.

As teorias de gênero questionam esse tipo de construção de modelos, como, por exemplo Haraway, que tece questões sobre a relação gênero *versus* sexo e destacou que gênero não pretende significar o mesmo que sexo. Ou seja, enquanto o sexo refere-se à identidade biológica de uma pessoa, o gênero está ligado à sua construção social como sujeito masculino ou feminino (Haraway, 1991, p. 130). Desta forma, pode-se entender gênero como uma construção social e, portanto, histórica, o que implica diversas percepções de feminino e de masculino. De acordo com as análises de Matos, os estudos de gênero contribuíram para a ampliação do objeto de conhecimento histórico, levando à descoberta de temporalidades heterogêneas, ritmados desconexos, tempos fragmentados e descontinuidades (Matos, 1998, p. 71).

Essa pluralidade implicaria admitir não apenas que sociedades diferentes teriam diferentes concepções de homem e de mulher, mas também que, no interior de uma sociedade, essas concepções seriam diversificadas conforme a classe, a religião, a raça, a idade, entre outros; além disso, implicaria admitir que os conceitos de masculino e feminino se transformam ao longo do tempo, ou seja, o gênero se transforma.

Percebeu-se, então, no decorrer das leituras, que havia uma estreita e contínua ligação do social e do biológico e que a compreensão de gênero provavelmente devesse supor essa imbricação. Em outras palavras, apesar de afirmar que a construção dos gêneros é um processo social e histórico, deve-se admitir que esse processo envolve o corpo dos sujeitos. Lendo autores que tratavam da discussão biologia *versus* gênero, natural *versus* biológico, novos questionamentos surgiram, tais como: gênero é uma construção que envolve o corpo?

A distinção entre gênero e sexo levou muitos pesquisadores ao encontro de interpretações biologistas que viam nessas diferenças uma explicação e uma justificativa para as desigualdades entre homens e mulheres. Por vezes, dada as múltiplas faces do conceito de gênero, acreditou-se que o caminho para entendê-lo seria, então, evitar a polarização natural-social, compreendendo que o gênero também teria dimensão e expressão biológicas. Nessa linha de raciocínio, temos, por exemplo, Pierre Bourdieu, que fala de uma "somatização das relações de dominação", com o objetivo de demonstrar quanto se inscrevem nos corpos dos sujeitos dominados — no caso das mulheres — determinados gestos, posturas, disposições ou marcas da sua submissão (Bourdieu, 1995).

Apesar do grande contingente de pesquisas sobre gênero, muito freqüentemente este é tomado como uma aprendizagem de "papéis" masculinos ou femininos, o que leva a uma aceitação acerca da polaridade na construção de gênero. Se masculino e feminino constituem lados opostos, tal polarização talvez seja um esquema lógico que, ao prender-nos em seu interior, dificulta o

ato de perceber e constituir o mundo de outras formas. Faz-se, então, necessário entender os autores que propõem romper com esse esquema binário. Uma das pesquisadoras que aponta nessa direção é Joan Scott, que propõe gênero como categoria analítica (Scott, 1988) e vê como as identidades são construídas historicamente por intermédio dos discursos que legitimam as diferenças sexuais. Scott pensa sobre como esses sentidos diferenciados correspondem às práticas históricas de poder.

A proposta de desconstrução é, pois, a de "desmontar a lógica" das operações binárias e, a partir daí, desconstruir a lógica dos sistemas tradicionais de pensamento. O processo implicaria deslocar os termos para demonstrar que cada um está presente no outro, bem como evidenciar que as posições são histórica e linguisticamente construídas (Scott, 1988, 1995). A desconstrução dessa polaridade — masculino/feminino — também parece ser útil para desmontar toda uma lógica binária que rege outro par de conceitos a ela emparelhados ou articulados, tais como público/privado, produção—reprodução, cultura—natureza etc. Todavia, pode-se ir mais além na aplicação da desconstrução. Mary Poovey (1998, p. 59), por exemplo, sugere que, ao desconstruir a oposição binária homem—mulher, libertando as construções sociais das categorias biológicas de que elas parecem derivar, talvez pudéssemos "multiplicar as categorias de sexo", bem como "desligar reprodução de sexo". Isso ocorreria porque romperíamos com a polarização em "macho" e "fêmea" (e com a colocação de tudo o que aí não se enquadra como anormal). Essa seria, no seu entender, a extensão do programa desconstrutivo (Poovey, 1998).

Mito: algumas considerações

Além das questões sobre gênero, outros temas também permearam os debates teóricos, e um deles foi o mito. Durkheim (Menezes, 1985) situou a função social do mito como sendo seu

próprio sentido. Na abordagem do psicanalista Carl Jung, os temas míticos seriam arquétipos inconscientes, o mito seria um elo entre o consciente e o inconsciente coletivo e as formas através das quais o inconsciente se manifestaria. O inconsciente coletivo seria a herança das vivências das gerações anteriores e expressaria a identidade de todos os homens, não importam a época e o lugar em que tivessem vivido (Jung, 1984).

Campbell ampliou as postulações de Jung, considerando o mito como a matriz geradora de todas as produções humanas (Campbell, 1992). Já para Mircea Eliade, "as imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser" (1990, pp. 7-9).

De acordo com a metodologia de abordagem da questão através do estruturalismo, especialmente no pensamento de Barthes, em sua obra *Mitologia* (1993, p. 143), o mito seria uma espécie de modo de significado, uma forma qualquer que tivesse fundamento histórico, porém totalmente independente da natureza das coisas. Seria, então, uma fala definida pela sua intenção e possuiria um caráter imperativo, interpelatório, por ter surgido de um conceito histórico.

Mas, relativamente ao mito para o homem antigo, sobretudo para os gregos, fazemos dos questionamentos de Veyne os nossos: "O que é mito? É história alterada? História engrandecida? Uma mitomania coletiva? Uma alegoria? Qual o seu significado para os gregos?" (1983, p. 28).

Para Veyne, o mito é uma informação; não há revelação, mas simplesmente um conhecimento difuso que tiveram oportunidade de recolher (1983, pp. 28-29). O estudioso salienta que o mito não é um modo de pensamento específico, não é mais do que o conhecimento por informação, aplicado a domínios de saber que, para nós, significam revelação da controvérsia, da experimentação (Veyne, 1983, p. 37). Desta forma, para o grego, o mito teria um conteúdo situado numa temporalidade platônica, estranha à

experiência individual e aos seus interesses; o mito seria uma informação obtida com base na palavra de outrem — o que, para o pesquisador, criaria um estado de letargia perante a verdade. Sendo assim, o grego antigo não concebia a separação entre fato ou ficção.

De acordo com Pausânias, a mitologia seria o menor povoado descrito, possuidor de uma lenda relativa a alguma curiosidade natural ou cultural local. Mas, mesmo que os mitos fossem lendas, conteriam verdades. Torrano (1999, p. 155) nos alerta para o fato de que a ambigüidade do comportamento do historiador diante do mito consiste na atitude dúplice de aceitá-lo e de rejeitá-lo.

Desta forma, o mito é definido como uma representação coletiva, um relato de uma verdade falseada, atemporal, no qual uma realidade passa a existir, seja através da interferência de entes sobrenaturais, seja de comportamentos humanos, e transmitida por várias gerações por meio de alegorias. Nesta perspectiva, entende-se mitologia como o estudo dos mitos, concebidos como "história verdadeira".

Diferentemente das definições explicitadas, temos a de Ginzburg, que em sua mais recente obra, *Olhos de madeira*, dedica um capítulo à discussão acerca da definição de mito, passando pelas análises de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Abelardo, Maquiavel, Veyne e outros. Conclui que "o mito é, por definição, um conto que já foi contado, um conto que já se conhece" (Ginzburg, 2001, p. 84). Assim, a "consciência mítica", embora rejeitada no mundo moderno, ainda está viva e atuante nas civilizações antigas e "responde à pergunta em consequência de quê". Portanto, o valor e o significado do mito, quando este se encontra inserido como parte central de uma sociedade, corresponde a um condutor das transformações ocorridas nessa sociedade e, no caso da grega, inserida na mente dos cidadãos que a compõem.

No caso dos gregos, o mito foi utilizado desde os primórdios de sua história. De acordo com Burkert (1993, p. 21), a religião grega, enquanto fenômeno histórico, é única e inigualável, sendo também

em si o produto de uma pré-história complexa. Para Detienne (1990), os deuses gregos eram retratados como semelhantes aos humanos em forma e sentimentos e acoplados a um arcabouço de qualidades excepcionais como força, beleza e astúcia. Burkert lembra-nos que a mitologia grega realçava a fraqueza humana em contraste com os grandes e terríveis poderes da natureza. A mitologia estava interligada a cada aspecto da vida grega (1993). Segundo Veyne (1983, p. 30), um grego situava os deuses "no céu", mas ficaria estupefato se os visse no céu. O tempo mítico não teria mais do que uma vaga analogia com a temporalidade cotidiana; a semelhança entre os mundos temporais camuflava a sua pluralidade secreta. Cada cidade grega era devotada a um ou mais deuses, aos quais se construíam templos, promoviam-se festivais e outras reuniões oficiais, recitavam-se grandes lendas e histórias, relacionando-os às suas cidades. Como exemplo, basta lembrar os casos de Atena de Atenas e Hera de Argos (Detienne, 1990). A seguir, trataremos deste exemplo específico de mito grego, a deusa Atena.

Atena: dos homens e dos deuses

Atena é uma deusa que, certamente, ocupa um lugar de destaque no Panteão grego. Como Palas Atena, a Donzela Guerreira e padroeira da cidade de Atena, veio representar os mais elevados ideais espirituais e as mais sublimes criações do homem grego. Seu templo, o Partenon, ainda hoje domina a Acrópole ateniense.

Relativo ao seu nome, temos várias formas de escrita, como salienta Burkert (1993): "*Atena, Athenaia*, em jônico *Athenaie*, em ático *Atenâ*, na épica *Aténe*, pertence com o seu nome e a sua esfera de ação estritamente a Atenas, cidade que ainda hoje é dominada pelo seu 'apartamento das virgens', o Pártenon, epítome da arete grega" (p. 278).

Uma questão que tem gerado inúmeros debates é saber se foi a cidade que adquiriu o nome da deusa ou a deusa que adquiriu o da cidade. Para Burkert (op. cit., p. 278), "Uma vez que — ene é um sufixo topológico típico — micenas, Pelene, [...] é provável que a deusa deva o seu nome à cidade, ela é a Palas de Atenas, 'Pállas Athenaia', assim como a Hera de Argos é denominada 'Hére Argefe'". O autor ressalta que o único testemunho em linear B,² *Atana Potinija* em Cnossos, deve ser entendido como "senhora de At(h)ana". Desta forma, a questão sobre se *Atana* significa Atenas, ou não, ainda não foi resolvida. Para os atenienses, ela era somente a Deusa, *he théos*. A palavra *Pallas* permanece obscura, a não ser pela explicação do mito de Palas que comentaremos posteriormente. Era interpretada ora como moça ora como a que brande a arma, mas pode estar contido nela algo não grego.

Entre os epítetos de Atena, *Tritogênia* é um dos mais misteriosos. Kretschmer³ salienta que um dos elementos pode significar "terceiro", o outro, "geração", procriação, nascimento, descendência. Assim, lembremo-nos de que os gregos, que por muito tempo fizeram uso da tradição oral, pouco sabiam sobre seus ancestrais além de três gerações. Heródoto chama um ancestral mais antigo de *Tritopator*, ou Terceiro Pai. Desta forma, *Tritogenia* seria Terceira Filha, descendência ideal. Mas essa hipótese é pouco provável; prefere-se ressaltar a ligação do epíteto *Tritogênita* a partir da ligação da deusa com o lago Tritão, ou um rio Tritão, na Líbia ou na Beócia, como veremos mais adiante (Robert, 1988, pp. 64-65).

Ateniense a deusa foi, desde muito cedo. Mas pode-se dizer que seu culto nasceu em Atenas? Na verdade, há muitos lugares na Grécia em que ela é bastante antiga, na Lacônia e na Beócia, principalmente. Homero chama-a de Atena de *Alalcomena*, palavra que pode significar uma cidade ou uma função — aquela que afasta o perigo. As tábuas de linear B atestam um culto antigo à deusa (Palmer, p. 125). Em Mileto, sob o templo de Atena, descobriu-se um lugar de culto, anterior ao templo arcaico do século VII e que remonta à época minóica. Temos santuários de Atena em Mileto

que foram usados para acolherem imigrantes. De acordo com essa teoria, foi provavelmente com base nesse itinerário que se espalhou o culto da deusa.

As origens da deusa têm feito os estudiosos discordarem, e uma das hipóteses mais questionadas voga que a deusa foi identificada nas tábuas de Cnossos, Creta, datadas de 1400 a.C., como *Atana Potinija* ("a Senhora de Atenas"). Configurando-a como uma deusa serpente e que, provavelmente, as invasões no mundo minóico levaram o culto à deusa para o continente, talvez no período de guerra de Micenas ela tenha adquirido a característica guerreira, tornando-se guardiã dos reis e dos *oikoi*.

Na mitologia clássica, ela surgiria como partenogenética de Zeus. A deusa da serpente do Palácio de Creta era a protetora do rei, assim como Atena seria a guardiã dos heróis. Atena perde todo o seu caráter matrifocal e torna-se a filha de Zeus, a mulher guerreira, virgem, sem intervenção feminina. Sua ligação com a antiga deusa cretense permaneceria tanto na manutenção da coruja e da oliveira, como atributos sagrados de Atena, bem como com a posse do seu escudo, que traz cravado no centro a efígie da Medusa — uma antiga deusa serpente.

Foi Nilsson (1960) quem mais defendeu a hipótese acima, tentando ainda associar Atena à deusa das cobras. Burkert (1993) considera ainda mais sugestiva a ligação com a divindade que empunha o escudo, de Micenas, sobretudo depois de, no mesmo santuário, ter surgido um afresco de uma deusa com um elmo, como descreve Homero (II, 16, 688).

No que se refere às narrativas míticas sobre seu nascimento, as fontes também divergem. Tanto para Hesíodo (*Teog.*, pp. 156-57)⁴ quanto para Apolodoro (I), a deusa foi gerada da cabeça de Zeus após este ter engolido a deusa Métis (sabedoria) grávida. Em Homero, na *Iliada*, ela aparece como divindade tutelar dos gregos, e tanto na *Odisséia* quanto na *Iliada* traz normalmente o epíteto de Palas — donzela. (*Od.*, 13, 201). Um hino homérico (1979) narra a história do nascimento de Atena, ressaltando sua íntima ligação com o pai, Zeus.

Para Vernant e Detienne, em Hesíodo, Métis (a sabedoria) é, de certa forma, a mãe de Atena, todavia, esta sabedoria é de um tipo particular, que inclui manifestamente desvios, intrigas e truques, atributos tidos como femininos. Só a ética posterior irá interpretar Atena como razão moralmente responsável (1974, pp. 167-241).

Os líbios tinham-na como filha de Posêidon e do lago Tritão. Esta última versão é sustentada por Pausânias (1, 14, 6). A cena de Atena surgindo armada de dentro da cabeça de Zeus foi representada na arte a partir do século VIII. Hefesto, que com o seu machado teve de quebrar a cabeça de Zeus e, depois, fugir, é também com frequência incluído no quadro.

Para Burkert (1993, p. 283), a *Iliada* alude nitidamente à proximidade particular de Atena e de Zeus; Zeus gerou essa filha sozinho (5, 875). O estudioso considera que este mito é popular e enigmático e não deve ser deduzido da metafórica natural. Por exemplo, o fato de Métis ter sido engolida e de Atena ter nascido da cabeça tem um paralelo no mito de Kumarbi, Thoth, deus egípcio da sabedoria que nasceu da cabeça de Sêti. Desde Homero, os gregos acentuavam a ligação particular do pai (Burkert, 1993, p. 284).

O autor ressalta que o golpe de machado e a fuga eram uma realidade cultural no sacrifício de bois em honra a Zeus, realizados na Acrópole perante o frontão oriental do Partenon. Esse elemento — nunca expressado — do patricídio no mito de nascimento remete para o mito de Palas. Ao adotar o epíteto Palas, sua imagem, o Paládion era tido como garantia da proteção das cidades. Apenas roubando-a os inimigos podiam invadir o local.

Em Micenas, um templo de Atena ocupou o local do palácio. Na época dos gregos, Atena é a deusa do burgo e da cidade. Isso é expresso frequentemente com a utilização do seu epíteto, *Polías*, *Polioúchios*. Por isso, muitas vezes o seu templo é central na cidade — isso ocorre em Atenas, em Argos, Esparta, Górtina, Lindos, Larissa, na Tessália, Íon e até mesmo na Tróia homérica (apesar de ser inimiga da cidade, na epopéia).

Como deusa do burgo e da cidade, ela se manifesta na imagem plena de tensões da virgem armada, belicosa e intocável.

Burkert diz que conquistar uma cidade significa, metaforicamente, “tirar-lhe o véu” (II, 16, 100). Em alguns mitos, Atena abateu e esfolou um ser humano, o gigante Palas, e vestiu sua pele, por isso ela adotou o epíteto Palas. Na maioria dos poemas, Atena é representada como uma virgem totalmente armada, portando a égide, e apesar de assumir formas diferentes, seus principais atributos não mudam, como nos relata Homero (*Od.*, 13, 202).

Atena não transporta armas em vão. Hesíodo descreve-a como despertadora do tumulto da batalha, chefe das tropas, uma senhora que se deleita com o clamor da batalha, as guerras e os massacres.⁵ Quando Aquiles intervém de novo na luta, a própria deusa lança o grito de guerra (II, 20, 48-50). Assim, de acordo com Burkert, nos momentos de maior excitação, o guerreiro crê pressentir a própria divindade no ruído selvagem das armas (1993, p. 280).

O símbolo e a armadura de Atena é a *aígis*, a égide. Quando ela eleva a *aígis*, os inimigos entram em pânico (*Od.*, 22, 295-298). A *aígis* é uma pele de cabra. O mito narra que essa cabra era um monstro, uma *gorgô* que a própria deusa matou e esfolou. A arte mostra a égide de Górgona, a égide orlada de cobras, enquanto o poema da *Iliada* fala de franjas douradas (II, 2, 446-49) com cabeça de górgona. Nas imagens de Atena, principalmente nos vasos áticos com figuras pretas, os elementos materiais, principalmente as armas, atingem um poder e uma beleza que se tornam destaques na figura. Atena é uma deusa dos homens, quase não vive no Olimpo. Acompanha seus protegidos muito de perto.

Atena também é a mãe do que seria o primeiro rei de Atenas, Erictônio. Esta versão mítica aparece em Apolodoro (III).⁶ Atena procurou Hefesto para que ele lhe fabricasse uma nova armadura; aproveitando-se do ensejo, ele tentou forçar a deusa a amá-lo, mas ela resistiu. Porém, ele derramou uma gota de sêmen na perna de Atenas, que caiu sobre o chão (na Terra — Gaia) quando a deusa fugia, dando à luz Erictônio, que se tornou o rei de Atenas. Para Burkert, Hefesto, o parteiro violento, reivindica a virgem por ele trazida à luz. Atena, a virgem, por um triz tornou-se mãe do

primeiro rei. O mito não ousa exprimir o paradoxo da identidade da virgem e da mãe (1993, p. 280).

Além de deusa da batalha, Atena *Ergáne* é a inventora e a patrona do trabalho com lã, das obras do lar, que são partes essenciais da sociedade e do orgulho doméstico. Ela própria utiliza o fuso (II, 14, 176; *Od.*, 7, 110). A comunidade das mulheres de Atenas tece o *péplos*, que é oferecido à deusa durante as festas das Panatenéias. As imagens representadas nessas roupas são geralmente cenas de lutas da deusa contra gigantes. Atena é também a deusa dos carpinteiros: teria inventado o carro, os arreios para os cavalos, bem como construído o primeiro barco.

Atena certamente foi a única habitante do Olimpo sem uma verdadeira mãe, pois nasceu simbolicamente da cabeça do Estado do Olimpo. Nesse sentido, seria a restauradora da sabedoria (*Métis*) que Zeus digeriu e transformou, mas que, não obstante, precisava manifestar externamente sob a forma feminina. Atena é o que Jung chamaria de *anima*⁷ de Zeus, seu aspecto criativo feminino. E, como tal, simbolizaria a inspiração da fecundidade intelectual e espiritual que produziu o teatro, a filosofia, as instituições políticas e as artes excelsas que associamos à Idade de Ouro de Atenas. Mesmo levando em conta que, para o grego, o verdadeiro saber emanava do diafragma e não da cabeça, ainda assim Atena é a deusa das artes, da perícia manual e da guerra.

A ausência da mãe é também a renúncia da virgem à sua condição de mulher — ela nunca tocou o colo de uma mãe. A sabedoria civilizacional está subtraída da verdadeira base da vida. Burkert (1993, p. 283) comenta que a *Ilíada* alude nitidamente à proximidade particular de Atena e de Zeus — Zeus gerou essa filha sozinho (II, 5, 875). Ela, ao mesmo tempo em que é a mãe dos atenienses, não é mãe.

Atena sai da cabeça de Zeus já adulta, criada, armada; repleta de grandes atributos. Todavia, se a relação com a vida da cabeça é enfatizada, sua ligação com seu corpo feminino recebe o tratamento oposto. Tudo o que é considerado atributo feminino

em sua condição de donzela permanece oculto sob várias camadas de couraças protetoras, e ela ainda traz junto a seu peitoral a temível cabeça da Górgona. Essa é a Atena guerreira que irá proteger Atenas, a maior cidade-Estado grega.

A concentração de poderio militar que criou Atenas, fazendo-a passar de uma sociedade campesina para urbana, produziu um novo tipo de "sentimento de grupo" no seio dessa sociedade. Dessa forma, é possível dizer que Atena foi uma representação do orgulho cívico daquele Estado guerreiro. A vigorosa ascensão da cidade de Atenas deveu-se não às terras que a circundavam, mas à sua destreza militar na conquista e na colonização.

O desenvolvimento da *pólis* fez surgir a noção de cidadão e nascer o sentimento comunitário. A mudança do poder atrativo do campo para a cidade traz à tona a característica guerreira da deusa, que de certa forma deixa de ser a patrona dos pastores, aquela que ensina a cultivar a terra, para ser a que ensina a guerra, a união na adversidade.

A *pólis* Atenas era uma unidade política autônoma que incorporava um aglomerado urbano e seu território como partes inseparáveis, sendo que a vida econômica era intimamente ligada à religião. O que unia o campo à cidade eram os festivais, que faziam fluir pessoas, não só de Atenas, mas de toda a Grécia. Atena, por possuir tanto o aspecto urbano quanto o rural, servia tanto como deusa do campo como da cidade. O campo vem à cidade para adorar a deusa do arado e do arado, pois é na cidade, também, que o pastor vende sua lã ao artesão.

Assim, o poder unificador da deusa como mãe do Estado — *mater pólis* —, criou uma representação da mesma importância que a cidade de Atenas. Todavia, a par desta faceta, encontra-se a proteção dos pacíficos artesãos, o trabalho das mulheres com o fuso e o tear. Assim como na guerra, também na paz é a inventividade prática que Atena mais inspira. Em Atenas, ela se tornou padroeira dos tecelões, dos artifices metalúrgicos e dos carpinteiros.

À medida que a cidade, seus domínios e colônias iam tornando-se mais poderosos, Atena passou a ser cada vez mais uma força espiritual, ao lado de seu pai Zeus, por trás da expansão dos primórdios da civilização grega.

Para Burkert (1993, p. 281), a articulação dessas esferas de competência divergentes, guerra e paz, é antes produto de um processo civilizacional, que leva à justa fixação da distribuição dos papéis entre as mulheres, os artesãos e os guerreiros, e da lucidez organizacional que alcança este resultado.

A dádiva de Atena não é a oliveira selvagem de Olímpia, mas a oliveira cultivada. Posêidon cria violentamente o cavalo, Atena põe-lhe o arreio e constrói o carro. Posêidon provoca as ondas, Atena constrói o barco. Hermes multiplica os rebanhos de ovelhas, Atena ensina a utilizar a lã. Até mesmo a guerra, conduzida por Atena, não é puro e simples arrojo — isso foi, antes, cristalizado na imagem de Ares —, mas enobrecida de modo peculiar com a dança, a tática, a privação. Quando Ulisses, astuto e controlado como era, consegue que o exército dos aqueus, apesar do desgaste da guerra e da nostalgia, avance para a batalha, isto é a obra de Atena (II, 1-2, 155-182, 278-282).

Além do arcabouço mítico, um dos fatores que pode ter ressaltado a importância da deusa em Atenas e sua relação com a oliveira é que, em meados do século VIII a.C., temos uma mudança do tipo de plantação, no caso a oliveira, cujo cultivo desenvolveu-se muito com o comércio. O azeite, que já era usado na iluminação das lamparinas, teria, no período clássico, de acordo com Fleming (1978), aumentado sua produção devido, entre outros fatores, ao aumento da produção de lamparinas em razão da expansão ateniense.

Assim, num primeiro momento, a deusa dava legitimação para a oliveira ser preservada, para que dela se extraísse o azeite que posteriormente iluminaria Atenas. Ela também representava e inspirava o artesão, que confeccionava a lamparina e usava o azeite.

Considerações finais

Como se pode observar pelas reflexões tecidas sobre Atena, vimos que ela difere dos demais deuses. Entre as deusas principais temos: Hera, a rainha dos deuses, que como esposa de Zeus é modelo de ciúme e zanga matriarcal, embora seja considerada pelos gregos a deusa do casamento (Burket, 1993, pp. 265-66); depois vem Ártemis, senhora dos animais (II, 21, 470), deusa virgem, mas uma virgindade desafiadora, erótica, diferente da couraça atribuída a Atena, que preside tanto a caça como a iniciação das raparigas; e Afrodite, que atua na esfera da consumação da sexualidade e do prazer (*Od.*, 22, 44), símbolo de toda a atração feminina; isso sem falar em Deméter, Perséfone, Héstia, Hécate e tantas outras.

Feitosa (2000) explicita algumas das diversas tramas que compõem o novelo de estudos sobre a mulher na Antiguidade clássica, mostrando como os estudos de gênero vêm sendo aplicados nessa área. Alberte é outro pesquisador que, de certa forma, aplica gênero em suas análises. Salienta que aqueles casos, no fazer da história considerados ambíguos, só o são quando assumimos uma classificação global em uma estreita divisão binária macho-fêmea (1999, p. 62). Esse autor propõe que, nos estudos sobre Antiguidade, não se usem as categorias binárias, pois o corpo biológico não é suficiente para definir a identidade "homem" ou "mulher" em sociedades antigas. Benjamim, apesar de não citar Mary Poovey, partilha de posições semelhantes sobre o fim das categorias binárias.

Até há pouco tempo, considerou-se que a situação da mulher no mundo grego era marcada por uma condição de inferioridade diante da figura masculina: de início, temos o mito de Prometeu e Pandora, presente na narrativa de Hesíodo, no qual a mulher aparece como presente-castigo de Zeus aos homens (1996, p. 55). Esse mito destaca, de forma clara, os papéis que homens e mulheres deveriam seguir na *pólis* grega. No poema,

as mulheres são vistas como causa de todos os males que se sobrepunham aos homens.

De acordo com a historiografia tradicional, na maior parte da história grega a vida das mulheres, sobretudo as atenienses das camadas mais abastadas, era dividida em três partes: a infância, a adolescência e o casamento. Durante a primeira e a segunda fase, a mulher é preparada para o casamento, que é o auge de sua vida, pois no casamento ela será a geradora de filhos, a reprodutora legítima (Zaidman, 1990, p. 414). O casamento também é considerado uma fase de domesticação da mulher. Dentro do *oikos*, a elas estariam reservadas as tarefas da casa, como o fabrico do pão e de massas e a prática da tecelagem.

É comum os classicistas considerarem que a mulher casada era a senhora do *oikos*, onde passava quase toda sua existência. Caso o marido recebesse visitas, a esposa era relegada a outros cômodos da casa, não partilhando do salão masculino; as festas masculinas eram repletas de mulheres, mas na sua maioria escravas e não cidadãs. Todavia, sabe-se hoje que, principalmente no caso das famílias pobres, grande parte das mulheres de Atenas possivelmente trabalhava fora, fazia compras. As esposas mais ricas não podiam ser flagradas fora de casa, a não ser em ocasiões especiais; já as mulheres pobres, além de criar seus filhos e também confeccionar a lã, podiam ser vistas fora do *oikos*.

Somente há pouco tempo se passou a estudar novos temas em história antiga, os quais fizeram surgir questões como a participação da mulher nas esferas públicas, com especial atenção para a sua participação em rituais. De acordo com Josens (1997, p. 168), elas estavam presentes em mais de 40 cultos, inclusive no da *Athena Polias*, a protetora de Atenas. Através da via religiosa, algumas vezes as mulheres chegavam a ter um certo poder de intervenção na política. Às sacerdotisas eram atribuídos vários privilégios (Zaidman, 1990, p. 457), por exemplo, a sacerdotisa de Atena Políade, em Atenas, ocupava o primeiro lugar na hierarquia

sacerdotal. Além de várias outras atuações femininas, a presença feminina no Oráculo de Delfos (Iglesias, 1986, p. 108) era de suma importância para os gregos. As profecias proferidas pela sacerdotisa do oráculo eram o ponto alto de qualquer decisão; qualquer acontecimento considerado mais relevante merecia uma consulta ao oráculo. Todavia, a construção da imagem das mulheres gregas, atenienses, como submissas, mães, sem privilégios e inferiores aos homens, resguardadas no *oikos*, ainda pode ser constatada em vários textos de historiadores classicistas. Mas, como vimos nos estudos acima, escapar dessa estrutura bipolar e tentar constituir uma idéia de mulher a partir da relação de poder que ela estabelece com o homem está sendo a meta de vários estudiosos e, neste nosso estudo sobre Atena, buscamos evidenciar as singularidades e complexidades das questões de gênero neste mito.

Podemos considerar, por este breve exame, que havia diversas variações do mito de Atena; todavia a deusa atua em esferas até então atribuídas aos membros masculinos, como na guerra e na política, nas quais sempre o elemento feminino aparecia como causador de discórdia (ver Helena de Tróia). Atena era portadora de vestes atribuídas ao gênero masculino, quase uma armadura *hoplítica*. Acreditamos que a representação da deusa se situa fora das definições tradicionais de homem e mulher aplicadas à Antiguidade grega, está além das definições de sexo *versus* biologia, pois Atena é um mito, encontra-se noutra esfera, talvez nem masculina nem feminina, mas de divindade, e funciona como representação clara da complexidade das relações de gênero no mundo grego.

Parece-nos que, em qualquer uma das maneiras de tratar os objetos da história, o mito na análise histórica e, sobretudo, o gênero, é importante que o historiador se volte para seus procedimentos metodológicos e de escrita da história, atento aos modelos predefinidos e por longo tempo aplicados aos estudos históricos. Pensar as questões de gênero para além de construções é um desafio, assim como ver os objetos enquanto representações ou até alegorias de uma dada situação ou sociedade, qualquer que seja o tempo.

O gênero como teoria da história, assim como qualquer outra teoria, não fornece todas as respostas nem é passível de ser aplicado a todos os objetos, mas, como tentamos exemplificar, pode elucidar algumas questões até então desconhecidas ou simplesmente não abordadas em outras formas de pensar a história.

NOTAS

- ¹ Ver o trabalho de Afrânio Peixoto intitulado "Los misexuales", publicado em Buenos Aires, em 1931, nos *Archivos de Medicina Legal*. Para uma discussão deste e de outros autores, bem como do contexto desta discussão sobre a "inversão sexual" levada a efeito pela medicina legal no Brasil dos anos 1930, ver M. Hereschann e C. A. M. Pereira (orgs.), *A invenção do Brasil moderno — Medicina, educação e engenharia nos anos 20-30*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- ² Escrita minóico-micênica.
- ³ Linguísta que propôs explicações para os nomes das divindade. P. Glota Kretschmer, 1920, p. 36; 1937, p. 34; 1921, pp. 68-67, apud F. Robert, op. cit.
- ⁴ Vv. 886-900, vv. 924-929, respectivamente.
- ⁵ Hesíodo, *Teogonia*, v. 925.
- ⁶ Polodoro, *Biblioteca*, III, pp. 189, 190.
- ⁷ Jung trabalha com a questão da *anima* relacionando-a com o sentimento mais profundo presente no subconsciente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação textual

- ANÔNIMO. *The Homeric hymns*. Dallas: Spring, 1979.
- APOLODORO. *Biblioteca*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- _____. *Teogonia — A origem dos deuses*. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.
- HOMERO. *A Ilíada*. Trad. Fernando C. de Araújo Gomes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1962.
- _____. *Odisséia*. Trad. Jaime Bruana. São Paulo: Cultrix, 1990-1993.
- PAUSANIAS. *Descrição da Grécia*, s.d.t.

Textos contemporâneos

- ALBERT, B. "Los cuerpos en pre-história. Más allá de la division entre sexo-genero", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, supl. 3. São Paulo, 1999, pp. 57-67.
- BARTHES, R. *Mitologia*. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1970, 2 vols.
- BURKERT, W. *Religião grega nas épocas clássica e arcaica*. Lisboa: Colouste Gulbenkian, 1993.
- CAMPBELL, J. *As máscaras dos deuses*. São Paulo: Palas Athena, 1992.
- CHARTIER, R. *A história cultural — Entre práticas e representações*. Trad. Maria Manuela Gallardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.
- DETIENNE, M. e SISSA, G. *Os deuses gregos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

- DUBY, G. e PERROT, M. *História das mulheres no Ocidente — A Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, s.d.
- FEITOSA, L. M. C. G. "Teoria da História e a questão do gênero na Antiguidade clássica", in M. Rago e R. A. O. Gimenes (orgs.), *Narrar o passado, repensar a História*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2000.
- FLEMING, M. I. D. As lamparinas na Antiguidade clássica. Problemas sociais, econômicos e tecnológicos. Dissertação de mestrado em antropologia social, MAE. São Paulo, 1978.
- FUNARI, P. P. A. "Resenha de *Feminist theory and the classics*". *Cadernos Pagu*, vol. 3. Campinas: UNICAMP, 1994, pp. 267-72.
- GINZBURG, C. *Olhos de madeira — Nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HARAWAY, D. S. *Cyborgs and women — The reinvention of nature*. Nova York, Londres: Routledge, 1991.
- HERESCHANN, M. e PEREIRA, C. A. M. (orgs), *A invenção do Brasil moderno — Medicina, educação e engenharia nos anos 20/30*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- IGLESIAS, L. G. "La mujer y la 'polis' griega", in E. G. Gonzales, (org.), *La mujer en el mundo antiguo*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autonoma de Madrid, 1986.
- JOSENS, P. V. (org.). *O mundo de Atenas. Uma introdução à cultura clássica ateniense*. Trad. Ana Lia de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- JUNG, C. G. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- KING, H. "Self-help, self-knowledge: in search of patient in Hippocracy gynaecology", in R. Hawley e B. Levick, *Women in Antiquity*. Londres: Routledge, 1995.
- LEDOC, C. "Como dá-la em casamento?", in G. Duby e M. Perrot, *História das mulheres no ocidente — A Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990.
- LE GOFF, J. e NORA, P. *História — Novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

- MACGUIRE, R. "Why complexity is too simple", *Debating Complexity*, Calgary, 1996, pp. 1-7.
- MATOS, M. I. S. "História das mulheres e história de gênero. Um depoimento", *Cadernos Pagu*, vol. 11, Trajetórias do gênero, masculinidades... Campinas: UNICAMP, 1998.
- MENEZES, E. B. D. "Prometeu e Pandora entre o espelho e a máscara da fantasia. Ordem e mistério no moinho dos sentidos (notas sobre mito e ideologia)", *Revista de História*, nº 118. São Paulo: USP, jan.-jun., 1985.
- NILSSON, M. P. *Opuscula selecta and historiam religionis Graece*, vols. I-III, Lund, 1951-1960.
- NIXON, L. "The curts of Demeter and Kore", in R. Hawley e B. Levick, *Women in Antiquity*. Londres: Routledge, 1995.
- OTTO, W. F. *The homeric gods — The spiritual significance of Greek religion*. Versão inglesa Moses Hadas. Londres: Thames e Hudson, 1979.
- PALMER, L. R. *Mycenaeans and Minoans*. Londres: Faber and Faber, 1964.
- PEREIRA, C. A. M. A. "Que homem é esse? O masculino em questão", in S. Nalasco (org.), *A desconstrução do masculino*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995, pp. 53-58.
- POOVEY, M. "Feminism and deconstruction", *Feminist Studies*, vol. 14 (1), primavera, 1988.
- RAGO, M. "Epistemologia feminista, gênero e história", in Z. L. Silva (org.), *Cultura histórica em debate*. São Paulo: Editora da UNESP, 1995.
- ROBERT, F. *A religião grega*. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- SCOTT, J. "Deconstructing equality versus difference. Or, the uses of poststructuralist theory for feminism", *Feminist Studies*, vol. 14 (1), primavera, 1988.
- _____. *Gender and the politics of history*. Nova York: Columbia University Press, 1988.
- SCOTT, J. "Gênero — Uma categoria útil de análise histórica", *Educação e Realidade*, vol. 20, 1995.

- SIMON, E. *Die Goetter der Griechen*. Munchen, 1939.
- TORRANO, J. *O sentido de Zeus*. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- VERNANT, J. P. e DETIENNE, M. *Les ruses de l'intelligence. La métis des grecs*. Paris: Flammarion, 1974, pp. 167-241.
- VEYNE, P. *Acreditavam os gregos nos seus mitos?* Lisboa: Ed. 70, 1983.
- ZAIDMAN, L. B. "As filhas de Pandora. Mulheres e rituais nas cidades", in G. Duby, M. Perrot. *História das mulheres no Ocidente — A Antiguidade*, vol. 1. Porto: Afrontamento, 1990.

O MISTÉRIO DA MIRAGEM A MULHER NA HISTÓRIA DE ESPARTA*

Maria Aparecida O. Silva**

O objetivo deste artigo é apresentar a discussão bibliográfica dos modernos sobre a participação feminina em Esparta, com o intuito de demonstrar como esses autores, em sua maioria, retomaram a visão tradicional dos antigos. Sobre a singularidade do espaço da mulher no sistema social grego, o caráter inusitado da espartana talvez apenas reflita a necessidade dos autores gregos de criar modelos opostos e conflitantes que justificassem a rivalidade entre as cidades de Esparta e Atenas. As diferenças levantadas pelos antigos enfatizaram, em especial, as peculiaridades culturais dessas cidades, devendo o leitor considerar a existência de desvios e exageros narrativos. No entanto, o discurso dos antigos, empregado por alguns modernos, sustentou a idéia de que na Antigüidade havia aspectos das relações sociais que eram mais desenvolvidos que em nosso tempo; por exemplo, o modo de vida das espartanas.

Inventores da história política, os gregos não se preocuparam em relatar a vida social da cidade-Estado, dificultando ao historiador a compreensão de sua vida privada (Austin, Vidal-Naquet, 1986, p. 15). As informações legadas pelos antigos privilegiaram o espaço público por ser um lugar delimitado pelos homens, em

* Agradeço ao professor-doutor Norberto Luiz Guarinello, pelas valiosas observações.

** Doutoranda em história pela Universidade de São Paulo. Bolsista FAPESP.

detrimento do espaço privado dedicado às mulheres. Dessa forma, a história das mulheres na Antiguidade depara-se com a limitação dos relatos selecionados pelo filtro discriminatório do olhar masculino (Vidal-Naquet, 1989, p. 127).¹ A imagem construída pelos antigos da mulher ateniense e da mulher espartana reflete a visão masculina acerca da oposição existente entre o sistema político dessas cidades gregas.

Pautada nas diferenças entre as cidades, durante muito tempo a visão histórica tradicional interpretou, por um lado, a mulher espartana como livre para circular na cidade, recebendo uma educação estatal destinada às necessidades sociais da cidade, com a preocupação primeira de procriar filhos robustos e corajosos (Massey, 1989, p. 44). Por outro lado, a mulher ateniense estaria confinada à casa, aprendendo com as mulheres mais próximas, em geral a mãe, como administrar o lar e executar as atividades domésticas, tais como tecer, fabricar utensílios de cerâmica e cuidar dos filhos (idem, 1989, p. 26). Contudo, esses modelos sustentados pela historiografia tradicional encontram-se defasados e incompletos em sua tentativa de interpretar a história grega sob o ponto de vista da participação feminina. Entendo que a reprodução desse modelo de mulher com liberdade sexual e política construído em torno das espartanas representa um dos elementos que visava reforçar as diferenças entre os sistemas sociais de Atenas e Esparta.

A história da mulher grega, praticamente, restringe-se à história das mulheres atenienses e espartanas do período clássico, em especial à das aristocratas. A superioridade numérica de escritos e vestígios arqueológicos sobre a cidade ateniense resultou no escasso conhecimento da participação feminina em Esparta. Apesar das divergências, sabe-se que a mulher ateniense aprendia as tarefas religiosas e os afazeres domésticos. Sobre a mulher espartana, as rarefeitas e contraditórias informações não permitem ao pesquisador afirmar se em sua educação estatal havia preceitos diferentes daqueles estabelecidos em Atenas. Aliás, nem ao menos

é possível afirmar se a educação estatal espartana se destinou à formação da mulher.

É preciso ver que grande parte das informações coletadas sobre a mulher espartana foi produzida no final do período clássico. O século IV a.C. representou um período de transição entre a prosperidade do século anterior e a decadência do sistema políade, no 3º século a.C. (Bandinelli, 1990, p. 7). Dentro desse contexto, as cidades de Atenas e Esparta perdiam o poder sobre seus aliados para a Macedônia de Alexandre, o Grande. Os pensadores gregos da época, Platão, Aristóteles e Xenofonte, escreveram livros visando alertar os cidadãos sobre os males responsáveis pela derrocada da cidade-Estado. Esses pensadores sugeriram novas formas de organização social, na tentativa de solucionar os problemas que afligiam as cidades-Estado do Mediterrâneo antigo. O que se percebe neles é a preocupação de desenvolver um sistema social capaz de superar as deficiências da cidade grega.

A alteração do quadro desordenado da cidade, na opinião dos autores do 4º século a.C., se concretizaria somente com a instituição de novas leis, consideradas um expoente institucional apropriado para estabelecer mudanças nos costumes dos cidadãos. A necessidade de ordenação do funcionamento citadino como último recurso para a sobrevivência de seu sistema provocou a discussão sobre a educação feminina. A preocupação com essa educação, conforme o regime político da cidade, foi registrada nos escritos dos pensadores. Cabe a indagação: Quais as atitudes femininas responsáveis por essa inquietação masculina?

No entanto, dispomos de poucos elementos para responder a todas as dúvidas a esse respeito, pois os relatos predominantemente masculinos remetem ao funcionamento político e econômico da cidade, ou seja, privilegiam o espaço público reservado ao homem (Duby e Perrot, 1993, p. 7). Assim, a perspectiva masculina dos registros sobre a ação da mulher na sociedade exige do pesquisador o exame minucioso dos textos escritos por gregos e romanos. É preciso ressaltar que as imagens produzidas nos

objetos também são oriundas do pensamento masculino, pois o homem seleciona o tema de sua arte conforme os valores socialmente aceitos (Francastel, 1990, p. 13). O descuido na análise crítica das informações contribuiu para a perpetuação da visão tradicional da ação feminina em Esparta.

A credulidade excessiva nos relatos das fontes e a adequação dos registros aos interesses de um discurso trouxeram interpretações precipitadas que pouco contribuíram para a compreensão da história da mulher, em particular a espartana. É claro que houve momentos da história greco-romana em que a mulher teve a oportunidade de demonstrar algum tipo de poder, mas querer transformar isso num fato comum em toda a história da mulher grega e romana é pura especulação intelectual; é transformar a exceção em regra geral, sem considerar as especificidades do mundo antigo, incorrendo no erro de aproximá-lo de nosso tempo. Porém, essa tendência irá se manter até os anos 1980, quando aparece, entre os pesquisadores, a desconfiança diante das interpretações tradicionais sobre a ação feminina em Esparta.

A despeito das diferenças na abordagem entre a história das mulheres contada pelos homens e pelas feministas, ambos descreveram a mulher espartana como sendo a mais livre de toda a Antigüidade. Para os homens, a excentricidade do comportamento da mulher espartana alimentou seu imaginário, resultando na criação de um discurso idealizado sobre a vida cotidiana da mulher na cidade. Contudo, as idéias masculinas não se perderam nas prateleiras das bibliotecas. Em busca de uma sociedade modelo na qual a participação feminina serviria de referência para a libertação da mulher moderna, as feministas encontraram respaldo no discurso masculino para escrever uma história da mulher espartana.

Ao comparar a interpretação de Seltman (1956) com a de Pomeroy (1975), nota-se a semelhança de suas concepções. Para Seltman, na ausência dos homens, as mulheres espartanas compunham a defesa da cidade e ainda usufruíam uma condição

singular no mundo grego: total liberdade sexual (Seltman, 1956, p. 57). Igualmente, Pomeroy viu na sociedade espartana a inexistência de regras que definissem a monogamia nessa cidade (Pomeroy, 1975, p. 37), sem mencionar a atuação militar da mulher nessa sociedade.

Penso que Seltman inspirou-se na crescente participação feminina na sociedade européia de sua época. Quando escreveu seu livro, as mulheres compunham a maioria da população do continente, além de desempenhar funções antes reservadas aos homens. Elas ocupavam cargos nas fábricas e nos escritórios, bem como as sufragistas já haviam conquistado seus objetivos. Já Pomeroy presenciou as reivindicações feministas de emancipação dos papéis sexuais instituídos pela sociedade dos homens e, desta forma, buscou na história de Esparta o modelo para estabelecer a comparação com o mundo moderno. Tal procedimento visou justificar a tão almejada liberdade sexual, pois, em outro tempo, em uma singular sociedade, a mulher usufruiu os direitos semelhantes aos dos homens...

Há nesses autores a herança de um debate sobre a singularidade do modo de vida das espartanas explicado pela oposição construída entre esse sistema e o ateniense. Seltman concluiu que a cultura e a economia dessas cidades contrastavam profundamente (Seltman, 1956, pp. 111-15); também Pomeroy destacou essas diferenças (Pomeroy, 1975, p. 42). Portanto, observa-se que os autores conformaram suas idéias com o pensamento dos antigos, em especial, Aristóteles, Xenofonte e Plutarco.

Influenciado pelas idéias de Glotz, o primeiro autor a identificar a manutenção de uma tradição romanceadora da história espartana (Glotz, 1948, pp. 336-39), Ollier viu nas interpretações dos gregos sobre essa sociedade a presença de idealizações que resultariam na criação de uma miragem espartana (Ollier, 1933, pp. 1-3). No entanto, após fazer a crítica à idealização da tradição grega, Ollier escreveu um capítulo em que julgou haver feito uma seleção das informações verdadeiras (1933, p. 28)²

sobre a cidade. Sobre as mulheres, aceitou a visão de que se tratava de mulheres musculosas devido aos inúmeros exercícios físicos praticados diariamente, fruto de uma educação austera, a mesma dedicada aos homens, cuja preocupação principal era a formação de um exército invencível (Ollier, 1933, p. 29).

Nos poucos livros e artigos publicados entre as décadas de 1930 e 1950, a participação feminina em Esparta passa despercebida. Apenas dois autores preocuparam-se em relatar sucintamente aspectos da história feminina: Chrimes registrou o favorecimento das mulheres com a instituição da lei de Epitadeu,³ no século IV a. C., após a batalha de Leuctra (Chrimes, 1949, pp. 5-6). Apesar de Michell reconhecer as dificuldades do historiador em tornar compreensíveis a condição e o caráter da mulher espartana (Michell, 1952, p. 45), ele concluiu que elas praticavam exercícios físicos para a procriação de filhos robustos e participavam de competições atléticas (Michell, 1952, p. 198). Contudo, Michell discorda de Chrimes quanto à instituição da lei de Epitadeu; para o autor, essa lei foi uma criação de Plutarco (p. 218).

Em parte, as esparsas publicações sobre a cidade espartana nas décadas de 1940 e 1950 explicam-se pela deflagração da Segunda Guerra Mundial. No entanto, mesmo com o término da guerra, a história da cidade foi preterida em favor da ateniense. Mas, como explicar o desinteresse pelo estudo da história de Esparta nesse período? Não seria apenas em virtude da miragem que Ollier visualizou na tradição antiga. Provavelmente, a identificação do Terceiro Reich com o conceito de eugenia espartana,⁴ trazendo consequências vergonhosas à humanidade, refletiu-se negativamente entre os helenistas, que praticamente abandonaram os estudos sobre a cidade.

Na década de 1960, os estudos sobre a mulher espartana pouco acrescentaram aos estudos anteriores, registrando ora a ausência de referências, ora a reprodução acrítica das informações. Como pode ser visto na obra de Huxley, a mulher espartana do período arcaico usufruía a liberdade e o respeito dos cidadãos

para contribuir nas questões citadinas (Huxley, 1962, p. 62), além de ser reconhecida por sua beleza (p. 96). Já na época clássica, o poder econômico das mulheres favoreceu a participação delas nos rumos da política de sua cidade (pp. 114-15).

Forrest interpretou a história espartana do século X até o II a.C., em pouco mais de cem páginas. Quanto ao espaço social reservado ao corpo feminino da cidade, Forrest não se preocupou em situar a mulher no tempo e no espaço. Nem ao menos se propôs a interpretar os fatos relatados pelas fontes antigas, que envolviam as mulheres, apenas concluiu que o regime instituído por Licurgo sofreu alterações somente no século IV a.C (Forrest, 1968, p. 104). Na visão do autor, o desregramento feminino nesse século ocorreu em virtude do abandono das leis licúrgicas, resultando, por exemplo, na infidelidade conjugal da esposa do rei Agis (p. 119).

Já Oliva descreve a participação feminina em vários momentos de sua obra. Para o autor, as espartanas ocupavam excepcional posição social, o que era perceptível nos trajes que vestiam e nos exercícios físicos que praticavam (Oliva, 1983 [1969], p. 33). No período helenístico, as espartanas atuaram na defesa da cidade (p. 209) devido à consciência de que possuíam uma condição privilegiada na sociedade. Cientes de sua importância, as mulheres estavam preparadas para defender suas terras e o poder adquiridos, lutando pela segurança de Esparta (Oliva, 1983 [1969], p. 226). Nota-se, nesta interpretação, que a posição social da mulher espartana representava algo insólito na história da Antiguidade, o que faz lembrar o mito das amazonas.

Finley retoma a questão, levantada em Glotz e desenvolvida em Ollier, de que a história espartana, tal qual a conhecemos, não passa de uma ficção, mas não generaliza como os anteriores: ele aceita a possibilidade de interpretação da história espartana do século VI a.C. até 371 a.C (Finley, 1989, p. 25). No entanto, sobre a mulher espartana, Finley escreveu, em menos de duas linhas, que esta representava um elemento de tensão social, citando Aristóteles e Platão para justificar tal assertiva (p. 36). Quanto ao

primeiro, é compreensível a afirmação de Finley, pois o filósofo registrou que as mulheres dominavam dois quintos das propriedades. Contudo, quando Finley cita Platão como fonte para a história de Esparta, é preciso destacar que o filósofo criou uma cidade ideal, que em alguns aspectos se aproximava das descrições feitas de Esparta.

Apesar de seu livro não tratar apenas da história de Esparta, Vidal-Naquet e Austin dedicaram parte do terceiro capítulo à análise da singularidade de Esparta no mundo antigo. Quanto às mulheres, os autores viram nos filhos de hilotas gerados por cidadãs a demonstração do poder feminino, já que estas poderiam reivindicar direitos políticos para seus descendentes. Para eles, ainda, a possibilidade da concessão de direitos aos filhos de não cidadãos com as mulheres comprovaria a existência de uma ginecocracia em Esparta (Austin, Vidal-Naquet, 1986, p. 94).

No entender de Piper — a versão plutarqueana da batalha contra Pirro, no século III a.C. — neste episódio as mulheres demonstraram seu conhecimento dos assuntos bélicos, bem como noções de resgate e socorro a soldados feridos em combate (Piper, 1986, p. 18). O poder obtido por intermédio da posse da terra, na visão da autora, propiciou às mulheres o acúmulo de influências e de riquezas (idem, pp. 30-31). Com efeito, houve a concentração de poderes políticos e econômicos nas mãos femininas, por isso o rei Ágis iniciou um movimento para reinstituir as leis de Licurgo, a fim de impedir a perpetuação do poder das mulheres (p. 33). Igualmente, Kennell registrou que a mulher espartana era um modelo de disciplina e virtude, conformada ao seu sistema político (Kennell, 1995, p. 45). Ora, as interpretações desses autores remetem às mesmas propostas por Xenofonte e Plutarco, mas desatentos à questão da rivalidade entre as cidades e suas consequências na produção literária grego-romana.

A despeito de esses estudiosos reproduzirem a visão tradicional da história da mulher em Esparta, os que contestaram essa tradição escreveram textos inovadores em sua interpretação sobre

a ação feminina na sociedade espartana. No início da década de 1980, Cartledge teceu críticas à abordagem das feministas sobre a história da mulher em Esparta, lembrando que a mulher retratada nas fontes pertencia à aristocracia, sendo descabidas as generalizações presentes em seus trabalhos (Cartledge, 1981, pp. 83-86). Também reprovou a teoria de certos autores sobre a existência da ginecocracia em Esparta, considerada por ele como inadequada com os registros dos antigos (p. 104).

Posteriormente, estudando o período vivido pelo rei Agesilau, Cartledge viu que, em algumas informações sobre a mulher espartana, havia evidências da ligação entre terra, classe, parentela e casamento na sociedade espartana. A primeira apareceria na reprimenda dos éforos ao casamento do rei com uma mulher pequena, para evitar filhos franzinos (Cartledge, 1987, p. 20). Na indicação dos anciãos ao rei de que realizasse uma união conjugal com uma mulher mais velha, por volta dos 20 anos, a fim de evitar problemas no momento da concepção, estaria outro indício dessa relação (idem, p. 22). Também na recusa da mulher infértil (p. 110), na infidelidade da rainha Alcibiades (p. 113) e na participação de Cinisca na corrida de cavalos (p. 115), a relação entre parentesco, terra, classe e casamentos estaria representada.

Nessa década, num artigo interessante escrito por Napolitano, foi discutida a questão da ginástica na educação feminina. Em contraposição aos autores que relacionaram essa prática às atividades militares, a autora demonstrou que a ginástica se devia à importância da concepção na sociedade espartana (Napolitano, 1985, pp. 19-50). Na educação da menina estaria a ideologia que valorizava a procriação de filhos fortes e sadios, considerada por Napolitano uma particularidade dos costumes espartanos (p. 48). A *technopoia* ou a arte de procriar, instituída pelas leis licúrgicas, visava à reprodução do homem, do guerreiro. Na opinião da autora, a versão de uma mulher guerreira seria o fruto da influência da miragem na interpretação dos estudiosos (p. 49).

A natureza militar da educação espartana destinada à mulher, propagada pelos helenistas, continuou sendo alvo da

contestação de Napolitano. No artigo publicado em 1987, destacou a força do costume grego em separar as atividades femininas das masculinas (Napolitano, 1987, p. 127), enfatizando a exclusividade dos homens nos assuntos militares (p. 128). Criticou a utilização da biografia de Pirro pela maioria dos pesquisadores, na qual haveria contradições entre este episódio e o descrito na vida de Agesilau,⁵ pois esta passagem representaria a intenção de Plutarco de reabilitar a imagem da espartana abalada na ocasião da invasão de Epaminondas (p. 133). No entender da autora, a sobrevivência dessa tradição se explicaria pela propaganda ou miragem que circundavam a história espartana, além da preferência dos romanos pelos traços folclóricos da cultura grega (pp. 142-43).

Para Hodkinson, a análise da relação existente entre herança, casamento e demografia em Esparta explicaria as peculiaridades de seu regime social (Hodkinson, 1989, p. 79). Para o autor, a cidade estaria dividida em dois tipos de propriedades: a primeira seria a *archaica moira*, vedada à comercialização por se tratar de terras estatais, sendo negociável apenas a outra parcela do território (p. 80), mas Hodkinson não esclarece qual a proporção entre elas. O direito de herdar terras adquirido pelas mulheres ocorrera devido à diminuição do número de cidadãos, já que as estatais tinham a venda proibida.

Estabelecendo relação entre o Código de Gortina e as leis espartanas, Hodkinson concluiu que as mulheres herdariam somente mediante a existência de um homem que pertencesse à mesma linhagem de seu pai ou marido, ou ainda, se tivessem um filho (1989, p. 82). No entanto, na visão do autor, a adoção desse regime acarretava prejuízos à sociedade espartana, pois o que denomina de sistema universal de herança feminina, acentuava a diferença entre os cidadãos. Por um lado, resultava na concentração de terras quando havia o casamento de uma herdeira com um grande proprietário (p. 83), mas, por outro lado, se a família gerasse muitas herdeiras, subdividiria a terra, tornando pobre parte da população (p. 84).

Nos anos 90, os estudos centraram-se na análise das fontes, debatendo as contradições de seus registros, e com isso ampliando a temática dos estudos. Passados os tornados dos tradicionalistas, dos antinazistas e das feministas, os novos pesquisadores, cientes das armadilhas construídas por antigos e modernos, navegaram céticos nas águas das informações. O livro *The shadow of Sparta* representa a ação de estudiosos que colocaram em debate vários elementos constituintes do sistema social espartano. No artigo de Poole, o autor demonstra como a questão feminina foi idealizada por Eurípides, pois este representou sua excessiva liberdade, bem como a sua força física.

Recentemente, Powell colocou em questão o fato de as mulheres espartanas formarem uma comunidade entusiasmada pela participação nos assuntos da cidade e pela influência exercida nas decisões políticas (Powell, 1996, p. 243). O autor publicou posteriormente um artigo identificando em Plutarco a responsabilidade pela informação de que as mulheres exerceram poderes políticos na cidade. No seu levantamento sobre as fontes que versaram sobre a participação da mulher na política espartana, constatou que somente na vida de Ágis e Cleômenes, escrita por Plutarco, aparece a associação da mulher com a política cidadina (Powell, 1999, p. 243).

Como escreveu Millender, nos últimos anos os especialistas iniciaram uma análise minuciosa da complexa relação existente entre as representações de Esparta e a sua realidade social, apesar de ainda haver estudos que demonstram a liberdade, a independência e o poder de suas mulheres (Millender, 1999, p. 393). Na visão da autora, a oposição construída pelos antigos e reafirmada pelos modernos foi elaborada como se a mulher espartana fosse uma mulher bárbara, por isso apareceram várias inversões, como a promiscuidade feminina e a ginecocracia em Esparta (pp. 356-58).

No prefácio de seu último livro sobre Esparta, Hodkinson apresentou um breve balanço acerca da produção dos helenistas

que estudaram a história da cidade. Nele, o autor se apropria das palavras de St.-Croix para afirmar que há numerosos livros sobre Esparta, porém muito ruins, sendo as generalizações o maior problema dos autores (Hodkinson, 2000, pp. 1-4). Quanto à mulher, reforça as conclusões de Millender e Cartledge sobre a natureza aticocêntrica do escritos que a representaram, interpretando a mulher espartana como a outra, a bárbara (Hodkinson, 2000, p. 227).

Conclusão

A superioridade numérica de informações sobre a educação da mulher ateniense, em contraposição à escassez de informações acerca da espartana, resultou na livre interpretação de seu cotidiano. A rivalidade entre as duas maiores cidades da Grécia estava acompanhada de profundas diferenças culturais apontadas pelos escritores áticos. Mas seriam tão profundas? Ou se trataria de uma intolerância aos gregos não aticizados? Afinal, espartanos falavam pouco e não desenvolveram atividades artísticas...

A tradição composta em torno das diferenças entre Esparta e Atenas contribuiu para a perpetuação da singularidade das instituições espartanas. Tal postura obscureceu certos aspectos de sua história que foram mal interpretados desde a Antigüidade. A questão de a propriedade ser acessível às mulheres espartanas tem sido mal avaliada pelos estudiosos em geral, que recorreram à lei de Epitadeu para explicar a posse feminina da terra. Ora, é importante dizer que a lei de Epitadeu, descrita por Plutarco, não trata claramente da questão feminina. O escritor beócio, como os modernos, fez suposições sobre as consequências da lei de Epitadeu em virtude da afirmação de Aristóteles de que a mulher detinha dois quintos da propriedade em Esparta. Não se trata, como afirmou Michell, de uma criação de Plutarco para justificar

a assertiva aristotélica, mas de sua interpretação dos fatos mediante as informações disponíveis em sua época (Michell, 1952, p. 218). Infelizmente, entre os helenistas, a pouca importância dada ao estudo da história da mulher espartana fez com que as interpretações fossem cristalizadas e passadas de um autor para o outro sem a devida crítica.

É preciso ressaltar que as informações remanescentes dos antigos nos possibilitam uma precária reconstrução da história da mulher aristocrata espartana. O fato de as mulheres herdarem a propriedade poderia significar a manutenção da terra em poder das famílias que perderam seus varões. A administração dessa herança poderia ser delegada ao homem que a desposasse, ao filho, depois que completasse a maioridade, ou, ainda, a um conselho formado especialmente para esses casos. Dessa forma, a mulher teria a posse nominal, e não o controle efetivo da propriedade, pois os homens administrariam o patrimônio.

A estranheza dos atenienses ante os costumes espartanos é perceptível em grande parte de suas manifestações literárias. A história das mulheres de Esparta, tal como foi interpretada, permite a construção de uma fantasia. Assim, certos autores consideram-nas as mais livres do mundo grego, além daqueles que as imaginam guerreiras, defensoras da cidade quando os homens estavam em batalhas. No entanto, é preciso considerar que os espartanos guerreavam com constância, dessa forma os registros sobre o comportamento defensivo das espartanas não deveriam se resumir a um relato de Plutarco.

Penso que o caminho para a diversificação das abordagens nos estudos sobre a mulher espartana está na desconsideração da suposta singularidade de Esparta. Para tanto, torna-se necessário que nos distanciemos da rivalidade entre atenienses e espartanos, a fim de romper com essa camisa-de-força que reprime as novas interpretações sobre a história da mulher em Esparta. Não é possível interpretar a participação feminina em Esparta da mesma forma como se fez nas décadas passadas. É preciso

questionar, perguntar: Por que uma sociedade em que a força física e a coragem eram elementos de reconhecimento e poder concederia direitos às mulheres?

NOTAS

- ¹ Vidal-Naquet assim descreveu a relação entre cidadãos e mulheres: "[...] a cidade grega, em seu modelo clássico, definia-se por uma dupla recusa: recusa da mulher, a cidade grega é um 'clube de cidadãos'; recusa do escravo, ela é um 'clube de cidadãos'; eu deveria até dizer uma recusa tripla, pois o estrangeiro também é rejeitado".
- ² As conclusões de Ollier sobre a educação feminina em Esparta coincidem com as propostas por Glotz. Ele afirmou que as mulheres espartanas ocupavam um lugar especial na sociedade, chegando a comparar sua influência à masculina. Ver Glotz, *Histoire grecque. Des origines aux guerres médiques*, p. 360.
- ³ Conforme Plutarco registrou no quinto capítulo da vida de Ágis, Epitadeu era um éforo que, após a inimizade com seu filho, elaborou uma lei que permitia a doação ou a transferência de suas posses enquanto estivesse vivo. Portanto, o que se nota é que a lei não foi instituída especialmente para a transferência da propriedade à parcela feminina da sociedade, mas para garantir a concessão do patrimônio a alguém próximo. Assim, considerando-se o parecer dos gregos sobre a capacidade feminina, seria mais provável que essas terras fossem para as mãos dos homens, que poderiam ser um membro da família, um perieco ou um hilota merecedor de honras.
- ⁴ Sobre a influência do sistema social instituído em Esparta no pensamento alemão, ver E. Rawson, *The Spartan tradition in European thought*, 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1991 [orig. de 1969. O capítulo é intitulado "Sparta in Germany"].
- ⁵ Na vida de Pirro, 29, Plutarco destacou a precisão das mulheres espartanas na defesa da cidade, quando Pirro tentava dominá-la. Já na vida de Agesilau, 31, quando as mulheres viram o fogo do inimigo, agiram de forma desordenada, atrapalhando os soldados espartanos na defesa da cidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, M. e VIDAL-NAQUET, P. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Antônio Gonçalves e Antônio Nabarrete. Lisboa: Edições 70, 1986.
- BANDINELLI, R. *Storia e civiltà dei Greci. La crisi della polis*, 2ª ed. Milão: Bompiani, 1990.
- CARTLEDGE, P. *Agelao and the crisis of Sparta*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1987.
- _____. "Spartan wives — Liberation or license?", *CQ*, 31 (1), 1981, pp. 84-105.
- CHRMES, K. M. T. *Ancient Sparta — A re-examination of the evidence*. Manchester: Manchester University Press, 1949.
- DUBY, G. e PERROT, M. "Escrever a história das mulheres", in *História das mulheres — A Antiguidade*. Trad. Alberto Couto et al. Porto: Afrontamento, 1993, pp. 7-18.
- FINLEY, M. "Esparta", in *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Trad. Marilene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- FORREST, W. G. *A history of Sparta (950-192 b.C.)*. Nova York, Londres: Norton & Company, 1969.
- FRANCASTEL, P. *Pintura e sociedade*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- GLOTZ, G. *Histoire grecque. Des origenes aux guerres médiques*, tomo I, 4ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- HODKINSON, S. *Property and wealth in classical Sparta*. Londres: Duckworth, The Classical Press of Wales, 2000.
- _____. "Inheritance, marriage and demography — Perspectives upon the success and decline of classical Sparta", in A. Powell

(org.), *Classical Sparta — Techniques behind her success*. Londres, Norman: University of Oklahoma Press, 1989, pp. 79-121.

- HODKINSON, S. e POWELL, A. *Sparta — New perspectives*. Londres: Duckworth, The Classical Press of Wales, 1999.
- HUXLEY, G. L. *Early Sparta*. Londres: Faber and Faber, 1962.
- KENNEL, N. M. *The gymnasium of virtue — Education and culture in ancient Sparta*. Londres, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1995.
- MASSEY, M. *As mulheres na Grécia e Roma antigas*. Trad. Cristóvão dos Santos. Lisboa: Martins, Europa-América, 1989.
- MICHELL, H. *Sparta — Tó kripton ten politeias ton Lakedaimonion*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1952.
- MILLENDER, E. G. "Athenian ideology and the empowered Spartan woman", in S. Hodkinson e A. Powell, *Sparta — New perspectives*. Londres: Duckworth, The Classical Press of Wales, 1999, pp. 355-92.
- NAPOLITANO, M. L. "Donne spartane e technopoia", *Aion*, VII, 1985, pp. 19-50.
- _____. "Le donne spartane e la guerra. Problemi di tradizione", *Aion*, IX, 1987, pp. 127-44.
- OLIVA, P. *Esparta y sus problemas sociales*. Trad. Maria Picazo. Madri: Akal, 1983.
- OLLIER, F. *Le mirage spartiate — Étude sur l'idealisation de Sparte dans l'antiquité Grecque de l'origine jusqu'aux cyniques*, vol. 1. Paris: Boccard, 1933.
- PIPER, L. *Spartan twilight*. Nova York: Caratzas, 1986.
- POMEROY, S. B. *Goddesses, whores, wives, and slaves — Women in classical Antiquity*. Nova York: Schocken, 1975.

- POWELL, A. *Athens and Sparta. Constructing Greek political and social History from 478 b. C.* Londres, Nova York: Routledge, 1996.
- _____. (org.). *Classical Sparta — Techniques behind her success.* Londres, Norman: University of Oklahoma Press, 1989.
- POWELL, A. e HODKINSON, S. (orgs.). *The shadow of Sparta.* Nova York, Londres: The Classical Press of Whales, 1994.
- _____. (orgs.). *Sparta — New perspectives.* Londres: Duckworth, The Classical Press of Whales, 1999.
- RAWSON, E. *The Spartan tradition in European thought*, 2ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- SELTMAN, C. *Women in Antiquity.* Londres: Pan Books, 1956.
- VIDAL-NAQUET, P. "Escravidão e ginecocracia na tradição, no mito, na utopia", in J. P. Vernant e P. Vidal-Naquet, *Trabalho e escravidão na Grécia antiga.* Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1989, pp. 125-48.

ROMA

A REPRESENTAÇÃO DA MULHER NA POESIA LATINA

Zelia de Almeida Cardoso*

Nas últimas décadas, talvez porque mulheres venham projetando-se com capacidade e competência em todas as esferas do conhecimento, multiplicaram-se os trabalhos e as teses sobre os diversos aspectos da vida feminina, em seu percurso milenar, desenvolvendo-se a cada momento o interesse pela pesquisa que a toma por objeto. Entre os estudiosos das civilizações antigas, os que se ocupam com a cultura romana, na qual estão nossas raízes culturais, têm demonstrado especial preocupação em investigar a vida das mulheres da antiga Roma. Como agiam elas, em seu mundo? Que funções tinham na sociedade? Quais as peculiaridades de sua conduta e de seu modo de ser? Qual o seu perfil, enfim?

Entre as várias obras que tratam das mulheres romanas e que foram publicadas nos últimos anos, poderíamos lembrar: *Women in Roman law and society*, de Jane F. Gardner (Londres, Routledge, 1987. Reedições em 1990 e 1996); *The Roman mother*, de Suzanne Dixon (Londres e Nova York, Routledge, 1988); *Women in ancient Greece and Rome*, de Michael Massey (Cambridge, Cambridge University Press, 1988); *Roman marriage*, de Susan Treggiari (Oxford, Clarendon Press, 1991); *Roman women — their history and habits*, de J. P. V. D. Balldson (N.Y., Barnes e Noble, 1998. Copyright de 1962, renovado em 1990 pela British School at Rome); *Women and politics in ancient Rome*, de Richard Bauman (Londres e Nova York, Routledge, 1992); *Women in the classical*

* Professora da Universidade de São Paulo.

world, cuja organização é da responsabilidade de Elaine Fanthan e outros (Nova York, Oxford, Oxford University Press, 1994), cuja segunda parte contém diversos artigos sobre a mulher no mundo romano; *Women in ancient societies*, coletânea editada por Léonie J. Archer, Susan Fischler e Maria Wyke (Londres e Nova York, Routledge, 1994), na qual se encontram dois ensaios que interessam ao estudioso de cultura romana, o de Maria Wyke, "Social stereotypes and historical analysis. The case of the imperial women at Rome" e o de Averil Cameron, "Early Christianity and the discourse of female desire"; e, finalmente o primeiro volume, *A Antigüidade*, da alentada obra *História das mulheres no Ocidente* (*Storia delle donne*), dirigida por Georges Duby e Michelle Perrot, publicada originalmente na Itália (Roma, Bari, Laterza, 1990) e disponível em português graças à tradução feita por eminentes professores da Universidade de Coimbra (Porto, Edições Afrontamento, 1993). De responsabilidade de Pauline Schmitt Pantel, o referido volume contém artigos de conhecidos estudiosos do assunto, tais como Nicole Loraux, Giulia Sissa, Yan Thomas, François Lissarraguer, Aline Roussell, Louise Bruit Zaidman e outros, interessando-nos particularmente os que se referem às mulheres romanas.

Em todos esses trabalhos, para chegar ao conhecimento da situação dessas mulheres, os ensaístas se valeram do material primário de que dispunham: fontes arqueológicas, de natureza iconográfica e epigráfica, e fontes escritas, das quais grande parte é constituída de textos literários que sobrevivem até hoje, incluindo-se entre eles obras históricas e poéticas.

Quanto às obras históricas antigas, Michael Grant (1995, pp. 90 e segs.) faz algumas reflexões que nos parecem de grande importância. Em seu livro intitulado *Greek & Roman historians*, ele procura mostrar que, entre gregos e romanos, a concepção de história era bastante diferente da nossa. Os métodos empregados pelos historiadores eram outros, as fontes, precárias, e muitas vezes informações bastante duvidosas eram admitidas como verdadeiras; tanto se baseavam eles em material escrito, de procedência

discutível, como na tradição oral e em "rumores" de pouca credibilidade. Por serem, em geral, escritores talentosos e brilhantes, esses historiadores compuseram obras mais literárias que históricas, franqueando, freqüentemente, a tênue barreira existente entre a história e a ficção. Para Grant, a história veiculada pelos antigos tem uma grande dívida para com a poesia. Foi sensível a influência da epopéia e da tragédia sobre os historiadores. A tradição épica os ensinou a construir figuras de heróis, a descrever batalhas, a inserir descrições e discursos no corpo da narração. A tragédia se fez presente em muitos passos. Heródoto, por exemplo, enfatiza a presença da *hýbris* e da *némesis* nos fatos históricos e elabora peripécias à feição da poesia trágica; Tucídides, bem como Salústio e Tito Lívio, dramatizam a história a tal ponto que Quintiliano chegou a considerá-la como "uma espécie de poesia sem restrição de metros" (Quint. *Inst. Orat.*, X, 1, 31).

A falta de rigor na seleção do que foi contado, as omissões, as ênfases, a escolha pessoal da matéria, as distorções, tudo isso somado a influências insuspeitadas e a informações sem fundamento fez com que fatos e ficção se misturassem, num mesmo relato. Grant conclui suas observações dizendo que devemos ler os antigos historiadores por terem eles escrito textos maravilhosos, que exerceram grande influência sobre a posteridade, mas que a história antiga não deve ser entendida como história, segundo nossa concepção, e, sim, como literatura.

E aí surge mais um problema, digno de discussão: Em que medida a literatura pode operar como documento para o conhecimento de aspectos particulares do contexto social de uma cultura?

Wellek, em *Literatura e sociedade* (s.d., pp. 117 e segs.), debate amplamente essa questão. Para ele, "a literatura é uma instituição social" que se vale da "criação social", que é a linguagem, e representa a vida que se traduz, em larga medida, como uma "realidade social". O poeta, por seu turno, é "um membro da sociedade" e possui "uma condição social específica". A literatura tem surgido "em estreita conexão com dadas instituições sociais"

e desempenha "uma função social". Daí as numerosas indagações sobre as relações existentes entre a literatura e a vida real.

Lembra o autor que, na discussão de tais relações, é comum considerar-se a literatura como "uma expressão da sociedade". Discute, a seguir, esse axioma e encaminha a discussão para problemas paralelos, tais como o exame da sociologia do escritor e da profissão e as questões que se formulam sobre as implicações e finalidades sociais das obras literárias e, ainda, sobre o público leitor e a influência social da literatura. Após analisar todos esses aspectos, mostra que "o processo mais comum de abordar as relações da literatura com a sociedade" é aquele "que reside no estudo das obras literárias enquanto documentos sociais, presumindo-as retratos da realidade social". Passa então a explorar essa idéia, mostrando que as obras literárias só podem ser consideradas documentos sociais se conhecermos o método artístico do escritor e se "pudermos dizer em que função se encontra aquele retrato perante a realidade social". Até que ponto, porém, as convenções e a idealização não são responsáveis pela elaboração do retrato? E o que dizer da deformação intencional produzida pela exaltação ufanista, pelo comprometimento consciente, pela caricatura e pela sátira? Só de modo indireto é que se encontram as relações entre as situações concretas e a literatura, agravando-se o problema quando esta se distancia do estudioso, no tempo.

Não podemos, portanto, considerar os textos literários como documentos totalmente válidos para o conhecimento de um contexto social, muito embora sejam eles produtos desse contexto. A obra literária espelha a sociedade, apresentando todos os defeitos e sofrendo todas as limitações próprias dos espelhos: deforma-a, inexoravelmente, e reduz-lhe as dimensões a um plano único.

Apesar de tudo isso, os textos literários são os principais elementos documentais que restaram da Antigüidade, em termos de depoimentos e informações verbais. E, ao tentar conhecer e compreender esse período histórico, deles não se pode abrir mão. Se quisermos saber qual a situação da mulher nesse momento distante, temos, forçosamente, que nos valer das obras literárias.

A figura feminina sempre esteve presente na literatura de Roma, nessa literatura que se cristaliza sob forma escrita a partir do século IV a.C. e que se prolonga até o século VI de nossa era. As mulheres aparecem nos primeiros poemas latinos, nos primeiros trabalhos em prosa, e continuam a fazer suas incursões em obras de todos os tempos, ao longo da história, permitindo que se construa uma verdadeira tipologia, a partir de modelos dotados de características bem diferenciadas. Não é fácil, porém, chegar ao conhecimento do "comportamento" da mulher romana com base nesses dados. É quase impossível, por falta de provas, saber se algum dos tipos estabelecidos corresponde realmente a uma realidade histórica ou social.

Os textos dos historiadores romanos — de Salústio, Cornélio Nepos, Tito Lívio, Tácito, Suetônio — falam-nos de algumas mulheres famosas, neles mesclando-se figuras reais como as que viveram no fim do período republicano e no período imperial — Semprônia, Fúlvia, Otávia, Livia, Júlia, as duas Agripinas, Messalina, Cláudia Otávia, Pompéia — com figuras lendárias da época dos reis e dos primeiros tempos da República, cuja existência se confunde com a de personagens míticas — Tarpéia, Tanaquil, Horácia (?), Lucrecia, Virgínia, Volúmnia. Essas figuras muitas vezes foram compostas pelos historiadores à feição de personagens épicas ou trágicas, como Grant (1995, pp. 90-99) o acentua; são retratos provavelmente muito distantes das pessoas que os inspiraram, que, por sua vez, pela fama que tiveram e pelo papel que desempenharam, não podem ser consideradas figuras exemplares de um povo.

Quanto aos textos poéticos propriamente ditos, trazem-nos eles uma gama ilimitada de figurações femininas. Há diferenças profundas, entretanto, entre as mulheres que se fazem presentes nos diversos gêneros literários. Nos "gêneros maiores", conforme a denominação tradicional, ou seja, na epopéia e na tragédia, a figura feminina costuma apresentar-se de forma estereotipada e convencional. Pertence, comumente, a uma classe social superior,

adota procedimento específicos, tem *status* heróico e utiliza linguagem artificial. O fenômeno se mantém desde a época helenística até o período imperial. A Andrômaca de Ênio, personagem de *Andrômaca prisioneira*, uma das primeiras figuras trágicas latinas sobre as quais podemos pronunciar-nos com base em fragmentos supérstites, não se diferencia muito, em seu discurso empolado e suntuoso, das figuras femininas das tragédias gregas, das mulheres presentes na poesia épica e das construções dramáticas senequianas, elaboradas ao alvorecer do cristianismo. Ouçamos uma das falas dessa Andrômaca, presente num dos fragmentos da tragédia:¹

Ó meu pai, ó minha pátria, ó morada de Príamo, santuário cujas portas se abriam com um som profundo! Eu te vi quando te erguias em tua pompa bárbara, com teus tetos ornamentados de peças cinzeladas e com teu mobiliário real de ouro e marfim. Tudo que eu vi se tornou presa das chamas! Vi Príamo ser degolado e o altar de Júpiter ser conspurcado com sangue (En. *And. Aech.* 57-64).²

A linguagem declamada, repleta de efeitos retóricos, faz com que vejamos na infeliz mulher, não a dor sincera que poderia aproximá-la das pessoas reais, mas a simbolização artística dessa dor.

O mesmo ocorre com a Dido de Virgílio, presente na *Eneida*, ou com a Hécuba de Sêneca, encontrada em *As troianas*, figuras criadas nos séculos seguintes, mas dotadas de características equivalentes às da personagem de Ênio.

Dido amaldiçoa o amante que a traía num tom grandiloquente e solene, muito diferente do linguajar usual:

Nem uma deusa é tua mãe, ó pérfido, nem Dárdano a origem de tua raça. O Cáucaso horrendo te gerou nas penedias agrestes e tigres da Hircânia te ofereceram as tetas. Para que dissimulo? Para que coisas maiores me reservo? Acaso ele gemeu com meu pranto? Acaso baixou os olhos? Acaso, vencido, derramou lágrimas ou se condeou de sua amante? (Virg. *Aen.* 365-370).

Mais trabalhadas ainda que as de Dido, sob o aspecto retórico, são as palavras de Hécuba, no prólogo da tragédia:

Caiu por terra, derrubado, o baluarte da Ásia poderosa, a obra magnífica dos deuses, em cujo socorro vieram tanto os que sorvem o gélido Tânaís que se abre em sete bocas como aqueles que, recebendo o novo dia antes dos demais, vêem o cáldo Tigre confundir-se com o mar avermelhado (Sen. *Tro.* 6-9).

Impossível, pois, tentar identificar as grandiosas personagens da épica e da tragédia com as mulheres que viviam na antiga Roma. Impedem-no suas formas estereotipadas, suas características de personalidade, o requinte do discurso a elas atribuído e a exagerada ornamentação da frase.

A tarefa parece, de início, mais fácil quando se analisam as figuras femininas presentes nos "gêneros menores", mais singelos e populares. A comédia, a sátira e a poesia lírica, sobretudo a elegíaca, apresentam mulheres mais comuns, que parecem aproximar-se de pessoas reais. Mas mesmo nesses casos a aproximação é problemática.

Examinemos a construção das figuras presentes em comédias. A crítica de todos os tempos considerou muitos dos tipos femininos, freqüentes nos textos cômicos latinos, típica herança da Comédia Nova grega — é o caso das flautistas, das cortesãs, das jovens raptadas na infância que, graças a um objeto identificador, acabam por ser reconhecidas. Houve, porém, os que não hesitaram ver em algumas das damas figurantes nas comédias de Plauto a projeção de matronas romanas. É o caso de Eunômia, por exemplo, presente na *Aululária*, a comédia da panelinha.³

A análise da personagem nos leva a refletir sobre essa postura. Eunômia é, realmente, uma construção interessante, embora seu papel seja pequeno, reduzindo-se a alguns pares de falas, através das quais ela mostra ascendência sobre o filho e o irmão. O diálogo com Megadoro, contudo, contém ingredientes cômicos

que comprometem a caracterização, conferindo-lhe traços caricaturais. Conversando com o irmão, Eunômia procura convencê-lo a casar-se, mostrando-lhe as vantagens de uma união estável. Ao acenar para elas, porém, não se sabe se com sinceridade ou por política, reconhece, de forma cômica, que todas as mulheres têm defeitos: "Bem sei", afirma, "que nos consideram chatas, que muito merecidamente nos têm por tagarelas e que dizem que, na verdade, nunca houve em tempo algum mulheres mudas" (Pl. *Aul.* 84-87); e mais adiante: "Não há nenhuma que se possa chamar de admirável: olha, meu irmão, cada uma é pior que a outra" (100-101).

Tais falas parecem cumprir a função que Plauto delas esperava: divertir o público, fazê-lo rir.

Nem todas as damas plautinas, entretanto, apresentam características que podem ser cotejadas com aquelas que, como se supunha, seriam próprias da senhora romana. "Matrona", a esposa de um dos gêmeos, em *Os menecmos*, é tão pouco significativa que não possui nem sequer um nome. É "Matrona", simplesmente. E para o marido sequioso de prazeres e de liberdade, é um empecilho, um obstáculo, alguém que, para ele, só merece reclamações e censuras injuriosas: "Se você não fosse uma criatura ruim, uma idiota, se não fosse rebelde e descontrolada, detestaria aquilo que visse o marido detestar. De agora em diante, a contar de hoje, se me fizer outro tanto, rua! Eu largo de você e a mando de volta para a casa de seu pai!" (Pl. *Men.* 34-37).

Nem o escravo do cunhado respeita Matrona. No final da peça, ao anunciar o leilão dos bens de Menecmo, que se apresta para voltar a Siracusa, ele apregoa: "Menecmo vai vender seus bens em leilão daqui a uma semana. Serão vendidos os escravos, a mobília, o terreno, a casa. Tudo será vendido ao bater do martelo, à vista. A mulher também, se aparecer comprador" (1084-1087).

As figuras das comédias de Terêncio, se podem ser consideradas mais semelhantes a pessoas vivas em sua composição de caráter, não refletem a sociedade romana, pois que Terêncio se apegou estreitamente à *nea*, de origem grega. Menos preocupado

em fazer rir, construiu personagens humanas, compostas com certa sutileza psicológica, e trabalhou com o desenvolvimento de dramas interiores ao substituir a esfuziante movimentação das comédias plautinas por certa lentidão no andamento da ação. Deixando de lado os caracteres estereotipados, chegou a criar figuras femininas interessantes, como Tais, a cortesã de *O eunuco* — uma jovem de sentimentos delicados, sincera e cônica de seu amor —, ou como as duas sogras, presentes em *A sogra (Hecyra)*, contrastantes em suas características. Nada apresentou, porém, que pudesse ser considerado como um reflexo da vida que se levava em Roma.

A análise das figuras femininas encontradas na sátira latina não traz maiores luzes ao estudioso da questão. Horácio é relativamente parcimonioso ao falar de mulheres. Lembra por vezes a esposa, que não se preocupa com a saúde do marido porque aguarda a herança que receberá se ele morrer (*Hor. Sat.* I, 1, 84); fala de flautistas e mimas que lamentam a morte de um cantor pródigo, associando-as a mercadores de drogas, mendigos e charlatões (I, 2, 1-4); compara as matronas ricas às prostitutas (I, 2, 80-82); critica as feiticeiras que colhem ervas nos jardins do Esquilino para suas perniciosas práticas mágicas (I, 8, 23 e segs.). As referências são ocasionais, casuais; o poeta não se aprofunda em suas considerações. O mesmo não ocorre com Juvenal, que, se nas primeiras sátiras toca apenas de leve na figura feminina, constrói, principalmente na sátira VI, um painel de retratos sem retoques das mulheres romanas: despudoradas (*Juv. VI*, 7-20), cheias de vícios, insuportáveis, capazes de abandonar o esposo e o lar para seguir um reles gladiador (60-113) e de entregar-se à devassidão e aos crimes (133-135), tirânicas (206-241), ciumentas (268-285), ambiciosas (286-299), depravadas (300-313), pedantes (434-455), cruéis (474-511), supersticiosas (511-599), adúlteras (602-609). São mulheres completamente diferentes daquelas dos primeiros tempos, preocupadas, segundo ele, com a prole e com o pudor (1-6).

É evidente que Juvenal generaliza, abusando da veemência e da indignação. Daí a impossibilidade de levar-se ao pé da letra tudo que ele diz.

Mais comedidos na arte de retratar — embora possivelmente não menos parciais que Juvenal —, os poetas líricos latinos criaram em suas obras figuras femininas inesquecíveis e eternas. Lésbia, cantada por Catulo, Délia e Nêmesis, por Tibulo, Neera, por Lígdamo e Cíntia, por Propércio, se aliam às centenas de mulheres ovidianas e com elas compõem uma galeria fascinante que merece um estudo pormenorizado e atento.

As figuras de Ovídio, tanto as que provêm da lenda mítica como as que parecem ter-se inspirado em seres reais, apresentam traços de composição absolutamente convencionais.⁴ São mulheres belas, como as que foram pintadas em quadros e objetos de adorno, mas inconsistentes e superficiais. As de Catulo, Tibulo, Lígdamo e Propércio, em contraposição, têm muita semelhança com pessoas e foram freqüentemente identificadas pela crítica com as amadas dos poetas.

É verdade que de Lésbia temos poucos dados para compor um "retrato". Sabemos que é tão formosa que parece ter roubado as graças de todas as outras mulheres — são as palavras de Catulo (86, 5-6)⁵ —, que não se pode comparar a outras beldades da época, por ser-lhes muito superior (43, 6-8) e que possui um pequeno pardal com o qual brinca e se distrai e por quem chora desoladamente quando a morte o vitima, se é que podemos identificá-la com a *puella*, presente nos *carmina* 2 e 3. Embora seja objeto de um amor sensual, feito de beijos sem conta (Cat. 5 e 7) e cheio de ternura e amizade (72, 3-4), Lésbia é cruel (60, 3-5), infiel e venal: lança imprecações contra o amante (83,1), cerca-se de homens nobres e ricos, e "esfola" os romanos "pelas esquinas e pelas vielas" (58, 4-5). Beleza, dureza, ambição e volubilidade: são os traços que temos da Lésbia de Catulo.

Délia, citada por Tibulo em cinco elegias do Livro I,⁶ é pintada com suavidade, mas se apresenta esmaecida em seu desenho,

e como Lésbia, é pobre de características. É uma mulher bonita (Tib. I, 1, 56), tem braços delicados e cabelos loiros (I, 5, 43-44), saúde frágil (I, 5, 9) e pertence a uma classe social modesta (I, 6, 67-78).⁷ Embora sensível (I, 1, 64) e religiosa (I, 3, 10), engana o esposo e o amante, deixando-se levar pelas promessas de uma alcoviteira (I, 5, 48 e I, 6, 9).

O retrato de Nêmesis é pouco preciso e contraditório. Ora Tibulo a considera uma jovem bondosa (II, 6, 43), ora uma mercenária ambiciosa, sempre à espera da recompensa que vai cair-lhe na concavidade da mão (II, 4, 14).

Neera, a bela amada do enigmático Lígdamo,⁸ aproxima-se, pelas características, de Lésbia, Délia ou Nêmesis. Considerada inicialmente uma jovem casta e pura (*Corpus Tib.* III, 1, 23), se transforma, a partir da elegia III, 3, numa mulher perjura e infiel, que causa ao amante o mais atroz sofrimento.

Todas essas figuras, entretanto, são imprecisas em seus contornos. Muito mais complexa em sua configuração, muito mais retocada em seu perfil, Cíntia, a musa de Propércio, avulta-se e se destaca diante de Lésbia ou Délia, Nêmesis ou Neera.

Propércio se esmerou na configuração de sua personagem e criou a mulher elegiaca por excelência, a que superou as criações de seus antecessores e sucessores. Não elaborou uma descrição global a ser oferecida ao leitor como uma imagem plástica. Foi fornecendo os traços pouco a pouco, e só ao fim da leitura do texto das elegias é possível completar-se o jogo de armar, visualizar mentalmente a figura completa, com todos os seus pormenores apontados.

Pelos dados fornecidos por Propércio, Cíntia é, acima de tudo, uma mulher cativante, que conquista e faz sofrer. No primeiro dístico da primeira elegia do primeiro livro, encontramos esse traço de sua personalidade: "Cíntia foi a primeira que me prendeu com seu olhar, pobre de mim, ainda não contaminado por nenhuma forma de desejo" (Prop. I, 1, 1-2).

A expressão "me prendeu com seu olhar" (*suis... me cepit ocellis*) nos dá a medida de seu poder de sedução; "pobre de

cabelos brancos pela raiz, o espelho lhe mostrará as rugas (III, 25, 13-14) e ela terá de aprender a temer o fim da tão decantada formosura (III, 25, 18).

No texto de Propércio, Cíntia não é apenas uma bela mulher. Tem a cultura refinada das grandes damas dos dias de Augusto que freqüentam festas e jogos, participam de banquetes e se dedicam a atividades intelectuais.¹⁴ É uma mulher culta, que compõe poemas, toca lira (I, 2, 27-28) e sabe dançar (II, 3, 17). A cultura de Cíntia parece encantar o amante apaixonado. Um dia, porém, como ocorre quando se desilude com a beleza da amada, o poeta põe em dúvida a validade das qualidades intelectuais que ela parecia ter. Na elegia II, 11, reconhece a efemeridade de tais atributos e afirma que, se alguém não a cantar em versos, a jovem não se tornará famosa; dela não restará, após a morte, nada mais que algumas cinzas e ossos, enterrados à beira de uma estrada:

Que outros escrevam sobre ti; ou então não serás
conhecida;
que te louve quem planta sementes em terra estéril.
Crê em mim: o negro dia de teus funerais
levará teus dotes contigo, no mesmo esquife.
E o viandante desdenhoso passará por teus ossos
sem dizer:
— Este punhado de cinza foi uma moça instruída
(II, 11, 1-6).

Propércio analisou com cuidado os traços do caráter da jovem mulher, compondo, além de um retrato físico, um complexo retrato psicológico. Enquanto Catulo, Tibulo e Lígdamo nos apresentaram figuras planas,¹⁵ que não nos surpreendem em suas atitudes, Propércio construiu uma personagem esférica, multidimensionada, surpreendente, que alia à beleza, à cultura e à nobreza (III, 20, 8) uma personalidade rica em matizes, nem sempre totalmente coerentes.

Conhecidora de seus dotes e de sua capacidade de agradar, Cíntia é vaidosa (I, 2) e ambiciosa (II, 16, 11-12), chegando às

raias da venalidade (I, 2, 4). Veste-se com apuro (I, 2, 1-2), penteia-se com capricho (I, 2, 1), enfeita-se com jóias finas (I, 15, 7), usa perfumes bons (I, 2, 3), gosta de presentes caros (II, 14, 17-18).¹⁶ Fútil como as damas da alta sociedade, às quais sobejam o tempo e faltam ocupações, emprega seus longos momentos de lazer e de ócio em risos e gracejos. Participa de festins animados, nos quais se joga (II, 33, 26) e se bebe (II, 9, 21), e freqüenta estações de águas, como Baías.¹⁷

Volúvel e inconseqüente, se às vezes se entrega com amor ao amante ou lhe abre as portas, cheia de complacência,¹⁸ Cíntia não hesita em abandoná-lo ou em trocá-lo por outro, desde que se irrite ou veja alguma vantagem na troca.¹⁹ Daí as acusações freqüentes que lhe faz o amante desprezado: acusa-a de injúria (III, 25, 7), leviandade (I, 15, 1-2),²⁰ perfídia (I, 15, 34), frieza (II, 8, 12), dureza (I, 17, 16), crueldade (I, 8, 16), fingimento (II, 6, 6), impiedade (II, 9, 10).

Cônsua do poder que exerce sobre os homens (I, 5, 12), Cíntia, segundo Propércio, não vacila em pedir e suplicar (I, 6, 5-6), nem em exigir e impor seus desejos de mulher voluntariosa e temperamental.²¹ Irrita-se com facilidade (I, 3, 18), mostra ciúmes (II, 20, 4),²² pune o amante (II, 29, 39-40), mente,²³ chega à agressão física (III, 8 e IV, 7) com a mesma facilidade com que chora (II, 20, 1-2) ou se entrega aos prazeres do amor (II, 14 e 15). E, inexplicavelmente, de quando em quando, vemo-la passar à condição de vítima, lamentando-se da infidelidade do companheiro, que a trai com outras mulheres e a deixa abandonada por longas horas (I, 3 e II, 29).

É sem dúvida uma mulher rara, como o próprio amante o afirma (I, 8, 42). É a razão de sua existência (I, 11, 22), a fonte de sua inspiração (II, 1, 4), a causa de suas alegrias e tristezas (I, 11, 26). É sua família (I, 11, 23), sua esposa (II, 6, 42), sua vida, sua luz.²⁴ É a glória de Roma (II, 3, 49), o tema de sua poesia (II, 1; 11 e 34), seu primeiro e último amor (I, 12, 20), seu único amor.²⁵

Propércio não se limita apenas a descrever Cíntia ou a fazer ponderações sobre seu comportamento e sobre as caracte-

rísticas de sua personalidade. Ele a coloca, diante dos leitores virtuais, em várias situações diferentes, dando-lhes oportunidade de vê-la em ação, como pessoa viva e atuante: o retrato que faz é móvel e dinâmico; não tem o caráter estático das descrições comuns. Podemos vê-la, na elegia I, 3, ao despertar diante do homem que a contempla, quando um raio de luar se infiltra pela janela, atingindo-lhe os olhos delicados. Ouvimos as palavras pungentes que dirige ao amante ingrato, expressando ressentimento e mágoa: cansara-se de aguardá-lo em vão; dedicara-se a uma porção de atividades — fiara, cantara, dedilhara a lira, procurando enganar as lágrimas que corriam; adormecera, enfim, sem que ele chegasse para o encontro prometido. O leitor questiona a si próprio diante do quadro esboçado: como conciliar esse quadro com a *perfidia* de Cíntia e o reiterado juramento de *fides* do amante?

Na elegia II, 15, vemos Cíntia no leito, em meio a embates amorosos, à luz trêmula da lâmpada que brilha. O amante adormece, e Cíntia o desperta, beijando-lhe os olhos. Os seios nus se ostentam em sua graça e formosura, mas um resquício de pudor a impele a procurar a proteção da túnica. O amante a ameaça: se ela se cobrir, ele lhe rasgará as vestes, deixando-lhe nos braços as marcas de sua força.

Na elegia II, 29, vemo-la repelir o poeta enamorado, subtraindo sua mão aos beijos apaixonados; na III, 8, assistimos a seu acesso de fúria, quando ela, embriagada, revira a mesa e atira no rosto do amante uma taça cheia de vinho; na IV, 8, contemplamo-la a sair às tontas pela Via Ápia, dirigindo a carruagem numa carreira desenfreada, no meio da noite, após violenta discussão, em sórdida taberna.

Não contente de apresentar-nos Cíntia em situações diegeticamente reais, Propércio imagina-a em situações forjadas e a descreve em sonhos. Na elegia II, 13, por exemplo, ao falar de seus futuros funerais, o amante neles coloca a figura da amada: vemo-la, então, com o peito nu e ferido, a acompanhar o cortejo fúnebre, chamando incessantemente pelo morto e depondo-lhe

nos lábios gelados os últimos beijos. Na elegia II, 19, ele a supõe numa propriedade agrícola e fica a pensar numa Cíntia camponesa, em cenário bucólico, observando o trabalho dos touros e a poda das vinhas, indo a uma capela abandonada para oferecer incenso, participando de danças campestres, com os pés descalços.

Em duas oportunidades encontramos, nos poemas, o relato de sonhos em que Cíntia aparece como personagem central. Na elegia II, 26, o amante, desesperado, vê a amada no meio do mar, entre os destroços de um navio, debatendo-se, prestes a morrer. Com os cabelos encharcados e as mãos exânicas, ela chama por socorro. Um golfinho se aproxima para salvá-la. O poeta se prepara para atirar-se do alto de um rochedo, mas o terror faz o sonho dissipar-se e ele desperta. Na elegia IV, 7, a bela mulher surge novamente em sonhos para aquele que a ama. Diz o poeta que Cíntia havia morrido e que ele, o amante, adormecera após os funerais da amada, vencido pelo cansaço. Ela retorna, então, como uma sombra que fugira da tumba. Os mesmos cabelos, os mesmos olhos. Um lado da veste um pouco queimado, o berilo no dedo crepitante. Cíntia recrimina o poeta, acusa-o de perfídia, censura-lhe o rápido esquecimento, arrola as últimas vontades. Mas quando ele se dispõe a abraçá-la, a sombra foge de seus amplexos ansiosos.²⁰ Os papéis se invertem mais uma vez, na elegia IV, 7. Como em outros passos — na elegia I, 3; II, 29; e III, 6 —, o amante “fiel”, que protesta sua *fides* a todo momento, é considerado infiel pela amada ressentida.

Embora a elegia IV, 7, não seja a última em que a complexa figura de Cíntia se apresenta diante do leitor — a amada vai aparecer muito “viva” na IV, 8 —, nela podemos encontrar uma espécie de antecipação de despedida. Ao descrever a aparição da morta, valendo-se de um *topos* da literatura clássica, Propércio diz adeus, por assim dizer, a sua musa inspiradora, àquela que fora a razão de sua vida e a fonte de sua poesia.

Quem era Cíntia, afinal? Uma mulher disfarçada em um pseudônimo literário? Segundo Apuleio (*Apol.* 10), Propércio, como

outros, se valeu de um recurso poético para encobrir o nome verdadeiro de Hóstia, sua amante, uma dama romana que descendia do poeta Hóstio. A. Marx²⁷ contesta essa opinião, julgando que "Cíntia" dissimula o nome de Róscia, a amada do poeta, descendente do famoso ator Quinto Róscio Galo.

Na verdade, de pouco importa deslindar essa questão. A Cíntia que nos interessa e que fez de Propércio um poeta,²⁸ a personagem da qual possuímos um dos mais completos retratos femininos presentes na poesia de Roma, não é uma pessoa. É apenas uma fascinante figura elegíaca, construída com o requinte de uma arte literária que nasceu em Alexandria e se transmutou para Roma.

A construção é tão especial, a personagem se assemelha de tal forma a um ser vivo que os "biógrafos" do poeta e a crítica milenar não hesitaram em considerá-la personagem pseudonímica, identificando-a, como também ocorreu no caso de Catulo e de Tibulo, com a presumível amada do artista que a criou. Foi preciso que o tempo passasse e que a postura analítica se modificasse para que o mito literário cedesse seu lugar a uma reflexão mais científica. Paul Veyne, em *A elegia erótica romana* (1985, pp. 61-74), discute amplamente o fato de as elegias terem sido consideradas poemas autobiográficos, de conteúdo confessional, e chega a interessantes conclusões. Para ele, as mulheres elegíacas são criações literárias, construídas de forma convencional. "Os elegíacos não são sérios", diz Veyne, "comportam-se como se fossem cenaristas de sentimentos que fingem viver em seu próprio nome". A arte elegíaca é um jogo, uma "criação enganadora", vazada num tom disfarçadamente humorístico; a elegia "é uma poesia pseudo-autobiográfica onde o poeta é conivente com seus leitores às custas de seu próprio Ego".

Demolindo a crença milenar de que a elegia era sentimental e sincera e operava como uma espécie de tela na qual se projetava uma mulher real, Veyne levou seu leitor a interpretar o poema como simples obra de arte em que as personagens figurantes não passam de meras ficções.

As reflexões são sem dúvida instigantes. Mas, depois de tê-las ponderado, retornamos a nossas perguntas iniciais. E a mulher romana? Como agia ela, em seu mundo? Quais eram as suas funções na sociedade? Quais as peculiaridades de sua conduta e de seu modo de ser? Qual era o seu perfil, enfim?

Como em todas as épocas e em todos os lugares, não havia, certamente, durante os muitos séculos em que a poesia latina floresceu, um tipo exclusivo e único de mulher vivendo em Roma. Havia mulheres, numa pluralidade infinita, mulheres de todas as categorias, de todas as classes, cada uma com suas características, com sua individualidade, com seus gostos e suas aptidões. Romanas e estrangeiras. Patrícias e plebéias. Escravas, libertas, prostitutas, matronas, mães; dançarinas, citaristas, criadas, amas-de-leite, feiticeiras; ceramistas, tecelãs, cozinheiras, carpi-deiras; intelectuais, cantoras, vendedoras, mimas, perfumistas, maquiadoras, cabeleireiras; e mulheres ricas; e damas da corte; e articuladoras políticas; e santas; e mártires; e artistas. O mural é imenso. Cultas e rudes, fracas e poderosas, virtuosas e devassas, fiéis e perjuras. Algumas dóceis, outras rebeldes, outras, ainda, dominadoras e fortes. São mulheres da cidade, das províncias, da orla, do Oriente; itálicas, célticas, germânicas, gregas, judias, egípcias, negras, bárbaras, cristãs. Cada uma levando sua vida, ora se submetendo ao estabelecido, ora se revoltando contra as regras, divertindo-se ou chorando, adoecendo ou trabalhando, amando e parindo, vivendo e morrendo...

A literatura cristalizou e congelou alguns tipos. Deformando os modelos, certamente. Construindo imagens provavelmente bastante distantes da realidade. Mas, além dos textos, sem terem sido retratadas ou submetidas a limites, as mulheres de Roma, em geral, na multidão imensa das variantes, as mulheres que foram em tudo semelhantes a nós, que construíram suas famílias e seu mundo, que cumpriram seu destino, glorioso ou inglório, que enfrentaram vicissitudes, carregaram seus fardos, palmilharam caminhos sem fim, mas não deixaram marcas de suas existências.

ABREVIATURAS

Apol.	Apologia (Apuleio)
Cat.	Catulo (Poemas)
Cic. Tusc.	Cícero, Tuscianas
Corpus Tib.	Corpus Tibullianum
En. And. Aech.	Enio, Andrômaca prisioneira
Hor. Sat.	Horácio, Sátiras
Juv.	Juvenal (Sátiras)
Pl. Aul.	Plauto, Aulularia (A comédia da panelinha)
Pl. Men.	Plauto, Os menecmos
Prop.	Propércio (Elegias)
Quint. Inst. Orat.	Quintiliano, Instituição oratória
Sen. Tro	Sêneca, As troianas
Tib.	Tíbulo, Elegias
Virg. Aen.	Virgílio, Eneida

NOTAS

- ¹ O fragmento de Enio, adiante traduzido, encontra-se na coletânea de textos latinos arcaicos, organizada por Alfred Ernout (1916, p. 177). As traduções em português, presentes neste ensaio, são de nossa responsabilidade.
- ² O trecho da tragédia de Enio, ornamentado com aliterações, (*O pater, o patria, o Priami domus*), homeoteleutos (*tectis caelatis laqueatis*), onomatopéias (*saeptum altisono cardine templum*) e rimas (*Haec omnia uidi inflammari, Priamo ui uitam euitari, louis aram sanguine turpan*), foi conservado por Cícero, nas Tuscianas (Tusc. III).
- ³ Confira-se, por exemplo, a posição de Aida Costa, estudiosa da obra de Plauto (1967, p. 49).
- ⁴ Vejam-se as mulheres presentes em Amores, nas Metamorfoses e nas Heróides, retratadas com arte, engenho e refinamento, mas extremamente fiéis aos padrões literários alexandrinos.
- ⁵ Cat. 86, 5-6: *Lesbia formosa est, quae cum pulcherrima tota est tum omnibus una omnis subripuit uenere* ("Lésbia é formosa; como ela é belíssima, por inteiro, roubou, sozinha, todas as graças de todas").
- ⁶ Veja-se Tib. I, 1; 2; 3; 5 e 6.
- ⁷ Tibulo fala, nesse passo da elegia, que Délia não atava os cabelos com uma fita (*uitta*) e não usava uma veste longa (*stola*). A *uitta* era utilizada apenas pelas matronas romanas e a *stola* caracterizava a distinção das mulheres patricias (cf. Fowler, 1964).
- ⁸ Lígdamo (*Lygdamus*) é um possível pseudônimo de um poeta desconhecido, cujas elegias estão inseridas no Corpus Tibullianum (Corpus Tib. III, 1, 7-8).
- ⁹ Em I, 1, 3-4 (*Tum mihi constantis deiecit lumina fastus/ et caput impositis pressit Amor pedibus*), Propércio constrói uma bela imagem do deus Amor submetendo o amante e colocando o pé sobre sua cabeça, como autêntico vencedor. Por outro lado, a idéia do amor-servidão é um topos na poesia elegíaca. Como outros neóteros, Propércio freqüentemente se refere à amada chamando-a de *domina*, "senhora" (I, 1, 21; 4, 2; 7, 5; 16, 28; II, 4, 1 passim), e identifica amar com *seruire*, "ser escravo", o amante com o *seruus*, "o escravo" e o amor com o *seruitium*, "a escravidão" (I, 4, 4; 5, 19; II, 13, 35-36; III, 17, 41; 25, 3).
- ¹⁰ A identificação do amor com a loucura é mais um traço freqüente na poesia elegíaca. A palavra furor é muitas vezes utilizada com o sentido de paixão; os adjetivos *furibundus* (furioso) e *demens* (demente), bem

como *insanus* (insano), designam, por sua vez, a pessoa apaixonada (I, 5, 3; 113, 20; II, 14, 18).

¹¹ O amor elegíaco é uma espécie de doença especial, contra o qual os medicamentos são ineficientes (cf. II, 1, 57-58: *Omnis humanos sanat medicina dolores:/ solus amor morbi non amat artificem*; e II, 4, 7-8: *Non hic herba ualet, non hic nocturna Cytaeis/ non Perimedeeae gramina cocta manus*).

¹² O eu-lírico exorta os destinatários da elegia a evitar o amor, pelas consequências que acarreta (*Hoc, moneo, uitate malum*). Para os poetas elegíacos, o amor é fonte de diversos males: inquietações, ciúme, desilusão, despeito, revolta, vergonha, aviltamento, infâmia. É um sofrimento que só pode ser curado com a morte (III, 17, 10: *...funera sanabunt*).

¹³ O recurso imagético utilizado por Propércio (... *lilia non domina sint magis alba mea/ ut Maeotica nix minio si certet Hiberno/ utque rosae puro lacte natant folia*) é muito semelhante ao que vai ser empregado, séculos mais tarde, pelos poetas do período barroco, como um *topos* literário. A comparação da brancura da tez de Cíntia com os lírios, com a neve mesclada com tintura de minio e com pétalas de rosa boiando no leite tem o mesmo sabor das que foram usadas por Gôngora, na *Fábula de Polifemo y Galatea*: "Purpureas rosas sobre Galatea/ la Alba entre lírios cándidos deshoja:/ duda el Amor cuál más su color sea/ o púrpura nevada o nieve roja" (Luís de Gôngora, *Obras completas*, 5ª ed. Madrid: Aguilar, 1961, p. 622) ou Fonseca Soares: "Já se vê de um peito a neve,/ ou pomo de nata doce,/ para que, amante, o desejo/ num mar de leite se afogue" — transcrito do manuscrito da Biblioteca da Ajuda nº 49-III-76, p. 406 (apud Aguiar e Silva, 1976, pp. 416 e 423).

¹⁴ Desde a época de Cícero, a mulher romana vinha modificando seus costumes e atitudes. Salústio (Cat. XXV) faz referências a Semprônia, mãe de Bruto, uma mulher, bela, sensual, devassa, inteligente e culta; Ovídio, na *Arte de amar*, fez numerosas alusões à mudança de atitudes das mulheres romanas (cf. Dupouy, 1924, p. 69).

¹⁵ Para os conceitos de personagem plana e esférica, ver Forster, 1974, pp. 53 e segs.

¹⁶ Ver também II, 16, 43-44 e II, 24, 11-13.

¹⁷ Na elegia I, 11, o amante censura Cíntia por estar em Baías, um balneário corrupto, segundo ele, dirigindo-se com veemência à amada (*Tu modo quam primum corruptas desere Baías:/ multis ista dabunt litora discidium,/ litora quae fuerant castis inimica puellis* — I, 11, 27-29) e fazendo indignadas imprecções contra a cidade (*A pereant Baiae, crimen amoris, aquae!* — I, 11, 30).

¹⁸ As elegias II, 14; 15 e 20 atestam a complacência da amada.

¹⁹ É o que se verifica na elegia II, 6, em que o poeta compara a casa de Cíntia com a de famosas cortesãs; na elegia II, 9, quando cita os exemplos de mulheres fiéis e as confronta com Cíntia, que não pode permanecer sozinha uma única noite; na elegia II, 16, quando menciona a volta do famoso "pretor da Ilíria", antigo amante de Cíntia, e a grandiosa recepção a ele oferecida; ou na elegia III, 16, ao rememorar tempos passados, quando a amada o abandonou durante um ano.

²⁰ Ver também II, 5, 28: *Cynthia, forma potens; Cynthia, uerba levis*.

²¹ Cf. IV, 8. A terceira parte da elegia IV, 8 — a que se estende do verso 51 ao 88 — mostra claramente essas características de Cíntia.

²² Ver também a elegia III, 15.

²³ Cf. II, 9, 31-32, quando, a pretexto das atitudes de Cíntia, Propércio diz: *Sed uobis facile est uerba et componere fraudes:/ hoc unum didicit femina semper opus*.

²⁴ As expressões de carinho *uita* e *mea uita* são encontradas em I, 2, 1; 8, 22; II, 3, 23; 5, 18; 20, 11; 24, 29; 26, 1; 30, 14; a expressão *mea lux*, mais rara, é observada em II, 14, 29; 28, 59 e 29, 1.

²⁵ Seguindo a tradição lírica, Propércio compõe seu próprio epitáfio e nele realinha que Cíntia foi seu único amor: *Qui nunc iacet horrida pulvis/ unius hic quondam seruus amoris erat* (II, 13, 35-36).

²⁶ A sombra que surge diante do poeta tem todas as características de um *óneiros*: assemelha-se à pessoa viva, mas se mostra intangível e se desfaz ao ser tocada por um vivente. Sendo presença é, ao mesmo tempo, ausência e nisto reside seu efeito enganador. Propércio, ao descrevê-la, elimina tudo aquilo que poderia consistir numa espécie de *châris*, tudo que brilha e tem esplendor: o anel estava queimado, os dedos de marfim crepitavam (cf. Vernant, 1973, pp. 263 e segs.).

²⁷ A opinião de A. Marx é lembrada por D. Paganelli (Propertius, 1970, p. vi).

²⁸ Cf. Marcial, 8, 73, 5: *Cynthia te uatem fecit, lasciuie Properti*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR E SILVA, V. M. de. *Teoria da literatura*, 1ª ed. bras. São Paulo: Martins Fontes, 1976.
- ARCHER, L. J.; FISCHLER, S. e WYKE, M. (orgs.). *Women in ancient societies*. Londres, Nova York: Routledge, 1994.
- BALDSDON, J. P. V. D. *Roman women — Their history and habits*. Nova York: Barnes & Noble, 1998. Copyright de 1962, renovado em 1990 pela British School at Rome.
- BAUMAN, R. *Women and politics in ancient Rome*. Londres, Nova York: Routledge, 1992.
- CATULLE. *Poésies. Texte ét. et trad. par G. Lafaye*. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- DIXON, S. *The Roman mother*. Londres, Nova York: Routledge, 1988.
- DUPOUY, A. *Rome et les lettres latines*. Paris: Colin, 1924.
- ERNOUT, A. *Recueil de textes latins archaïques*. Paris: Klincksieck, 1916.
- FANTHAN, E. et al. (org.). *Women in the classical world*. Nova York, Oxford: Oxford University Press, 1994.
- FORSTER, E. M. *Aspectos do romance*, 2ª ed. Trad. M. H. Martins. Porto Alegre: Globo, 1974.
- FOWLER, W. W. *Social life at Rome (in the age of Cicero)*. Londres: MacMillan, 1964.
- GARDNER, J. F. *Women in Roman law and society*. Londres: Routledge, 1987 (reedições em 1990 e 1996).
- GRANT, M. *Greek & Roman historians*. Londres, Nova York: Routledge, 1995.
- HORACE. *Satires. Texte ét. et trad. par F. Villeneuve*. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

- JUVENAL. *Satires. Texte ét. et trad. par P. de Labriolle et F. Villeneuve*. Paris: Les Belles Lettres, 1974.
- MASSEY, M. *Women in ancient Greece and Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- PLAUTE. *Théâtre*, tomo 4. Paris: Garnier, s.d.
- PLAUTO. *Aulularia (A comédia da panelinha)*. Trad. introd. e notas Aída Costa. São Paulo: DIFEL, 1967.
- PROPERCE. *Élegies. Texte ét. et trad. par D. Paganelli*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- TIBULLE ET LES AUTEURS DU CORPUS TIBULLIANUM. *Texte ét. et trad. par M. Ponchont*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- TREGGIARI, S. *Roman marriage*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- VERNANT, J.-P. *Mito e pensamento entre os gregos*. Trad. H. Sarian. São Paulo: DIFEL, EDUSP, 1973.
- VEYNE, P. *A elegia erótica romana*. Trad. M. M. Nascimento e M. G. S. Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- WELLEK, E. e WARREN, A. *Teoria da literatura*. Trad. José Palla e Carmo. Lisboa: Publicações Europa-América, s.d.

A POSIÇÃO DA MULHER NA ROMA ANTIGA
DO DISCURSO ACADÊMICO AO ATO SEXUAL

*Marina Regis Cavicchioli**

Durante muito tempo, a historiografia excluiu, de um modo geral, estudos que tratassem das mulheres. Até o começo do século XX, a historiografia romana centrava-se nos estudos políticos e militares e, conseqüentemente, dos "grandes" homens que os realizavam: imperadores, senadores, generais. Nesse contexto, foram feitos alguns estudos de mulheres, casos isolados que tratavam apenas de mulheres "célebres" (como as esposas de imperadores), na medida em que estas se relacionavam com os tais grandes homens. Falou-se de mulheres que tramaram e conspiraram contra os grandes homens, sempre em função de um outro homem (amante, filho ou marido). Na maior parte das vezes, estas foram descritas como mulheres que teriam utilizado seu poder de sedução sexual para influenciar as decisões masculinas, estereotipando, nesses discursos, a mulher como objeto do desejo sexual masculino, que só teria poder no âmbito privado e nesse contexto.

No início do século passado, houve uma mudança nos enfoques da historiografia: a Escola dos Annales (cuja revista começou a ser publicada em 1929) introduziu temas como a vida cotidiana, e a história marxista dividiu a sociedade em classes e passou a tratar das classes oprimidas, antes excluídas. Todavia, ainda que buscassem estudos menos generalizantes, essas

* Mestranda em história pela Universidade Estadual de Campinas. Bolsista FAPESP.

correntes abordaram muito pouco a questão das mulheres (Jove, 1998, p. 243) e centraram seus estudos na figura masculina, como se ela representasse tanto homens quanto mulheres.

Foram os movimentos feministas dos anos 1960 que reivindicaram não apenas a presença das mulheres na História, mas também a presença delas como agentes de mudanças ao longo da História (Jove, 1998, p. 243). A partir de então, muitos estudos que contemplavam a presença das mulheres na História foram feitos. Tratava-se de estudos, nas palavras de Barbieri, "empíricas", que tinham a intenção de tornar as mulheres, antes excluídas, visíveis na História (Barbieri, 1991, p. 28). Embora estes estudos fossem importantes por tal inclusão, eram apenas descritivos e careciam de uma metodologia de trabalho. Entretanto, os estudos iniciais careciam de uma metodologia de trabalho e acabaram, muitas vezes, sendo paráfrases das fontes utilizadas (Jove, 1998, p. 252). É preciso lembrar que a maioria dos estudos sobre as mulheres no mundo romano foi feita a partir de obras literárias e acabaram privilegiando uma categoria específica de análise, a masculina. As fontes, produzidas quase em sua totalidade por homens, permitiram, num primeiro momento, compor uma visão masculina sobre as mulheres. Tal fato acabou por produzir uma imagem dual das mulheres antigas: honradas, portadoras das virtudes oficiais (*domestica et lanifica*) ou prostitutas (de maior ou menor categoria), imagens que seguem fortes até hoje (Jove, 1998, p. 252).

Este quadro apresentava nitidamente a posição de subordinação das mulheres. Assim, ele não foi modificado por uma outra corrente feminista, a do patriarcado, que buscava explicações para a subordinação feminina. Tal subordinação seria explicada pela necessidade masculina de dominar as mulheres, necessidade esta que teria a seguinte explicação:

[...] male domination as the effect of men's desire to transcend their alienation from the means of the reproduction of the species (Scott, 1991, p. 33).

Havia outras que acreditavam que não a reprodução, mas a própria sexualidade, seria explicativa do patriarcado (dominação masculina), já que a desigualdade entre os sexos (que posteriormente será pensado como gênero) teria suas origens nas desigualdades sexuais (Scott, 1991, p. 34). As teóricas do patriarcado acreditavam que este não havia mudado, ao longo da História, em sua "essência" (Barbieri, 1991, p. 28). A teoria do patriarcado, desta forma, criava uma explicação aistórica e universal para a subordinação feminina, baseada nas diferenças sexuais (Scott, 1991, p. 34). No que concerne a Antigüidade romana, tal teoria serviu para reconfirmar a idéia da subordinação feminina pensando o sistema social do patriarcado romano como fixo e imutável confirmado na figura do *pater familias*, que teria total controle sobre a esposa e as filhas. Esta teoria não dava abertura para se pensar as mulheres, as relações de gênero e a sexualidade de uma outra maneira, menos rígida ou fixa, heterogênea, não como produtos de definições biológicas, mas como construções particulares de cada cultura, como será apresentado mais adiante.

Uma outra proposta interpretativa veio das feministas marxistas que pensavam a subordinação feminina dentro da luta de classes, ou como um subproduto das estruturas econômicas (Scott, 1991, p. 35). No entanto, a sociedade romana era uma sociedade na qual direitos, liberdades, e *status* sociais não dependiam apenas de capital e estruturas econômicas. Se tomarmos como exemplo a escravidão, veremos que um escravo poderia chegar a ter muito capital e ser rico, mas continuaria sendo escravo, e, mesmo que conseguisse a liberdade, seria sempre um liberto, com *status* e direitos sociais distintos de um homem que já nascera livre. Desta forma, tal teoria parece pobre como única teoria explicativa da subordinação.

Foi em fins dos anos 1970, início de 1980, que novos enfoques teóricos e novas metodologias de trabalho fizeram com que muitas pesquisas fossem revisadas. A inovadora teoria de gênero e a influência das teorias pós-modernas proporcionaram

basar tal afirmação. Desta forma, acredito que a submissão feminina esteja mais presente na interpretação proposta do que nas fontes documentais. O próprio Veyne chega a afirmar que, com o passar do tempo e com a emancipação feminina, esse sentido se inverte. A referida posição não significaria mais submissão, e sim o oposto, e por esse novo significado passa a ser mal vista:

[...] de Sêneca a Krafft-Ebing decorre um período [...] no qual o *equus eroticus* é mal visto, porque a condição da mulher se emancipou; ela não está mais a serviço do prazer masculino, não deve colocar-se por cima, ao contrário, é ao homem que compete ser activo, dar boa prova de si, cuidar de si mesmo; se a mulher o cavalgar será suspeita de abusar da sua qualidade de pessoa humana por se acreditar igual ao homem; Sêneca enraivece-se quando descobre que o vício chegou a um ponto tal que agora são as mulheres que cobrem os homens (*viros ineunf*) (Veyne 1990, p. 183).

Para afirmar que a partir de Sêneca há um período em que o *equus eroticus* é mal visto, Veyne recorre somente a esse autor, considerando seu relato como moral romana. Ao afirmar que Sêneca ficou indignado ao tomar conhecimento de tal prática, demonstra que esta existia e que era Sêneca que não a aprovava. No entanto, tal reprovação não era compartilhada de maneira unânime, nem mesmo entre a elite romana, como demonstram os afrescos pompeianos (figuras 1, 2, 3, 4 e 5). Recordando que a erupção do Vesúvio ocorreu em 79 d.C. e que Sêneca viveu entre 1 a.C. e 80 d.C., podemos pensar que os afrescos e o relato de Sêneca são fontes contemporâneas sobre um mesmo tema. Assim, se esta fosse realmente uma posição malvista, não seriam mantidas tantas representações dela. Devemos lembrar, ainda, que essa é, entre as várias posições sexuais encontradas em Pompéia, a posição sexual com maior número de representações, que foram encontradas, em sua maioria, em casas e não em termas ou lupanares.

Olhando para essas imagens, podemos pensar que a cultura material tem muito a contribuir para estudos que tenham

como base a teoria de gênero. No entanto, ainda hoje, no campo das pesquisas em cultura material clássica, principalmente a romana, predominam interpretações bastante conservadoras. Para melhor entender a situação, é interessante recordar a maneira como se construíram os discursos dessa arqueologia mediterrânea, pois a tradição dos arqueólogos clássicos do mundo acadêmico mediterrâneo desencorajou novas abordagens e os manteve fechados nelas (Brown, 1993, p. 250). Esses arqueólogos direcionaram suas pesquisas para construções arquitetônicas e espaços públicos, como templos e fóruns, discutindo-os como espaços da atividade masculina. Muitos desses arqueólogos se consideraram em posição privilegiada por estudarem a cultura greco-romana, acreditando que assim estariam contribuindo para a compreensão dos padrões culturais da civilização ocidental. Contudo, o que fizeram foi categorizar e discutir os objetos partindo de noções ocidentais contemporâneas e masculinas (Brown, 1993, p. 248).

Durante muito tempo os estudos arqueológicos romanos analisaram o material encontrado como se pertencessem a uma sociedade homogênea. Consideravam que as proposições surgidas a partir desse material poderiam ser aplicadas de mesma forma para toda a sociedade. Pensava-se a cultura antiga em suas semelhanças e diferenças com o mundo contemporâneo, mas não se trabalhavam os traços distintivos no interior da própria sociedade romana. Atualmente, muitos estudos arqueológicos preocupam-se com os diferentes setores sociais e deixaram de pensar a sociedade como homogênea. Assim, alguns saíram de um enfoque estreito para uma visão mais ampla, que não só estuda os setores populares, muitas vezes omitidos (Carandini, 1995, p. 38), como os compreende, através dos vestígios materiais, além da imagem que os setores dominantes faziam deles.

Muito se pôde propor em termos de interpretações originais e, com isso, várias afirmações a respeito da sociedade romana tiveram que ser revisadas. Compreendeu-se que nenhuma sociedade é homogênea e não se pode pensar o homem histórico como

universal (com os mesmos valores e as mesmas características em qualquer sociedade). Infelizmente, pouco dessa nova compreensão ampliou-se a ponto de utilizar a teoria de gênero para as análises dos materiais arqueológicos romanos. Deste modo, o homem passou a ser dividido em segmentos sociais, mas os diferentes estudos permaneceram centrados na figura masculina: seus valores eram considerados valores de toda a sociedade, ou, quando se considerava a diferença de gêneros, estes eram tratados desde um ponto de vista masculino. Muitas vezes os arqueólogos notaram a presença de atividades femininas e nomearam as diferenças em relação às atividades masculinas, sem, no entanto, estudá-las. Consideraram as relações e diferenças de gênero pouco importantes e buscaram centrar seus estudos em artefatos que evidenciassem progressos e mudanças sociais que estivessem vinculados às suas origens no que se refere à identidade etnocultural (Gero e Conkey, 1991, p. 3). É nesse sentido que devemos compreender como a construção da interpretação arqueológica de gênero interage com a teoria contemporânea de gênero, pois o próprio fato de esses estudos serem excluídos já demonstra o androcentrismo dos arqueólogos.

Quando se pensa nos discursos que reconstróem a Antiguidade romana, não podemos esquecer que a arqueologia exerce um papel fundamental. Ainda que as fontes arqueológicas possam apresentar uma ampla quantidade de fontes materiais produzidas por mulheres, ou de uso dessas fontes, o discurso da arqueologia clássica ainda é um discurso muito machista. Podemos, então, concluir que, embora muitas mudanças venham ocorrendo nos últimos anos, principalmente na historiografia, nosso passado ainda se constrói através de discursos bastante conservadores e androcêntricos, ainda que exista uma grande quantidade de fontes, literárias ou principalmente materiais, à espera de novas interpretações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBIERI, T. "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica", in V. Stolcke e S. Azerêdo (coord.), *Direitos reprodutivos*. São Paulo: FCC, DPE, 1991.
- BROWN, S. "Feminist research in archaeology. What does it mean? Why is it taking so long?", in N. Rabinowits e A. Richlin, *Feminist theory and the classics*. Nova York: Routledge, 1993.
- CARANDINI, A. *Archeologia e cultura materiale*. Roma: De Donato, 1995.
- FUNARI, P. P. A. "Falos e relações sexuais: representações romanas para além da "natureza", in P. P. A. Funari et al. (orgs.), *Amor, desejo e poder na Antiguidade*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- GERO, J. e CONKEY, M. *Engendering archaeology*. Nova York: Blackwell Publisher, 1991.
- JOHNS, C. *Sex or symbol? Erotic images of Greece and Rome*. Londres: British Museum Publications, 1990.
- JOVE, M. C. B. "La historia de la mujer y la historia del género en la Roma antigua", *Espacio, Tiempo y Forma*, tomo 11. Madri: Facultad de Geografía e Historia, 1998, Historia Antigua, série II.
- MOUNTFIELD, D. e PERDIGORD, P. *L'Art erotique dans l'Antiquité*. Genebra: Liber, 1996.
- RICHLIN, A. *The garden of Priapus*. Nova York: Oxford University Press, 1992.
- SCOTT, J. W. *Gender and the politics of history*. Nova York: Columbia University Press, 1988.
- VARONE, A. *Erotica pompeiana — Iscrizioni d'amore sui muri di Pompei*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995.
- VEYNE, P. *A sociedade romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.

Lourdes M. G. Conde Feitosa**

O estudo do sistema sexo-gênero, isto é, o entendimento das relações de gênero por meio de reflexões sobre comportamento ou representações da sexualidade, ainda é recente na pesquisa histórica, como enfatiza Skinner (1997, p. 3). Quanto à Antiguidade, a questão tem sido abordada principalmente pela historiografia americana e anglo-saxônica, cuja análise vincula discursos sobre a sexualidade, o comportamento social e as diferenças de gênero.¹ O próprio postulado de gênero utilizado para o estudo de sociedades antigas ganha destaque principalmente a partir de 1990, mas ainda é muito discutido e ambíguo para aqueles que desejam enveredar por esta área.² A idéia de gênero surge durante a década de 1980, no bojo das epistemologias feministas, e perpassa diversas áreas do conhecimento, como a psicanálise, a história, a lingüística, a antropologia e a sociologia, dentre outras, com extensas perspectivas de análise postas em torno da questão.

Permeados pelo olhar crítico feminista (Machado, 1992, p. 9), mas distantes dele em relação à aceitação de um modelo social binário — homem e mulher — estabelecido pela diferença física, os estudos de gênero procuram abordar tais conceitos sob uma perspectiva relacional e cultural.³ Usados cada vez com mais

* Sou muito grata ao Pedro Paulo A. Funari, ao André Leonardo Chevitarese e à Renata Senna Garraffoni pelas sugestões e comentários apresentados a este texto. As idéias apresentadas são de minha responsabilidade.

** Doutora em história pela Universidade Estadual de Campinas. Bolsista FAPESP.

freqüência nos últimos anos, uma preocupação ainda presente é com o emprego desses conceitos em conotação vaga e geral para designar apenas a existência de homens e mulheres, conferindo-lhes um sentido descritivo, neutro e consensual (Pantel, 1990, pp. 595-96). A proposta de gênero é formulada com o objetivo de questionar o uso dos conceitos "homem" e "mulher" como categorias fixas e universais e buscar compreender como homens e mulheres de tempo, espaço e culturas diversas constroem diferentes conotações para o significado de masculino e de feminino. Como menciona Saffioti (1992),

os fatos biológicos nus da sexualidade não falam por si próprios; eles devem ser expressos socialmente. Sente-se o sexo como individual ou, pelo menos, privado, mas estes sentimentos sempre incorporam papéis, definições, símbolos e significados dos mundos nos quais eles são construídos (p. 187).

Por esta ótica, as reflexões de gênero valorizam as relações criadas entre os indivíduos, marcadas por conflitos e diversidades e pela influência cultural e histórica em que são articuladas como fundamentais para a compreensão do significado das palavras homem e mulher (Heilborn, 1992, p. 93; Montserrat, 2000, p. 164). Isso abre a possibilidade de percepção de diversos perfis masculinos e femininos engendrados, seja no interior de uma mesma sociedade, seja em lugares e momentos históricos distintos.

Com essa proposta de analisar os significados de feminino e de masculino formulados em relações sociais específicas, torna-se importante a reflexão sobre dois aspectos: o primeiro é a idéia da imposição do poder do homem sobre a mulher; e o segundo, se as relações de gênero devem, necessariamente, ser fundamentadas em relações de poder.

Segundo Jean Scott, uma das grandes teóricas sobre as relações de gênero no mundo contemporâneo, gênero é "um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos". Nesse aspecto, a autora partilha com Foucault

a idéia de uma imposição, em nível discursivo e social, de um poder masculino sobre o feminino, pelo menos para algumas sociedades: "[...] gênero não é o único campo, mas parece ter sido uma forma persistente e recorrente de possibilitar a significação do poder no Ocidente, nas tradições judaico-cristãs e islâmicas (Scott, 1995, p. 88). Em função disso, construíram-se discursos que estabeleceram e padronizaram determinadas imagens de homem e de mulher, pondo esta em situação de detrimento e subordinação em relação àquele. Nesse aspecto, é sob o prisma das inquietações de gênero que se faz presente a possibilidade de contemplar análises históricas preocupadas em apreender como as distinções sociais fundadas sobre o sexo são perpassadas por relações de poder. Entretanto, se para a autora gênero é uma forma de significar as relações de poder construídas, estas não são frutos de um consenso social, "mas das disputas, dos conflitos e das repressões" (Scott, 1995, pp. 86-87). Assim, segundo seu ponto de vista, também é pertinente aos estudos de gênero a construção de uma "nova história" que analise como os embates foram sendo engendrados e as perspectivas de mudanças atuais e futuras.⁴

Todavia, com a influência das reflexões pós-modernistas nos estudos feministas e de gênero, a idéia incontestada da supremacia do poder masculino sobre o feminino precisa ser mais bem ponderada, isso porque é vislumbrada a possibilidade de uma mesma sociedade conceber diversos modelos de comportamento de homens e de mulheres. Em relação a essa questão, considero pertinente a observação de Lia Machado sobre a escolha que os estudiosos de gênero podem fazer entre adotar uma postura que estabeleça a dominação masculina e obscureça a percepção de diferentes poderes, muitas vezes instalados no feminino e não no masculino, ou definir que as relações de gênero podem ser relações de poder, mas não exclusivamente, na medida em que podem também ser relações complementares, recíprocas ou de prestígio (Machado, 1992, p. 35).

Esta observação é particularmente significativa para a análise do mundo romano. Com um vasto território e grande diversidade cultural, econômica, religiosa e social, as distinções de idade, classe social, grupo étnico, sexo, profissão e língua são alguns dos elementos que interferiam nas relações de gênero e de poder, e precisam ser considerados pelo pesquisador (Funari, 1995, p. 180; Skinner, 1997, p. 13; Montserrat, 2000, p. 165). Vários estudos já permitem perceber que, mais do que a indiscutível aceitação do domínio masculino, fazem-se misteres os estudos localizados e atentos a esses diversos aspectos que influenciavam as relações entre os indivíduos.⁵ López considera que

[...] es fundamental considerar la existencia de sociedades donde los roles sociales no se corresponden en su atribución sexual a los modelos de dominio o sumisión con los que se identifica en los tiempos modernos, e incluso, en sociedades definidas claramente como patriarcales pueden existir perfiles no tan definidos en su atribución como nos imaginamos desde nuestra perspectiva actual (López, 1994, p. 44).

A partir deste panorama, merece especial atenção a percepção de variados significados de femininos, mas também de masculinos, com a interação entre ambos, o que não significa relegar a "mulher" novamente a um segundo plano, como feito pela historiografia tradicional, mas de abertura para a descoberta do heterogêneo, do diverso e da complexidade das relações sociais e históricas.

É nesta ótica histórica das representações de masculino e de feminino que se coloca em discussão um outro aspecto conexo: a questão da sexualidade. Embora este seja um termo empregado a partir do século XIX, a discussão central é como os valores culturais interferem na maneira de as pessoas se relacionarem com o próprio corpo e com o que é definido por zonas eróticas, isto é, como os indivíduos se reconhecem como sujeitos de uma

sexualidade (Foucault, 1990, p. 11; Skinner, 1997, p. 3 e Alberti, 1999, p. 57).

A investigação histórica baseada em documentos de temática sexual ainda envolve uma série de dificuldades. A imposição do olhar ético e moral moderno sobre a literatura, as inscrições e as imagens romanas com referências sexuais infligiu a este conjunto documental, até pouco tempo atrás, um ostracismo acadêmico. Esta transposição de valores sobre a documentação iconográfica do mundo romano é claramente visível no tipo de tratamento até pouco dado a ela. Durante os séculos XVIII e XIX, as pinturas, as esculturas e os mosaicos eram guardados em seções reservadas de museus, de acesso restrito, sem a indicação de sua proveniência. Todo material encontrado em Pompéia e Herculano foi guardado no denominado Gabinete de Objetos Obscenos, criado em 1819, onde só era permitido o ingresso de pessoas "di matura età e di conosciuta morale" (Jacobelli, 1995, p. 10). Apenas em 1860 foi providenciada a catalogação de todo o repertório e a alteração do nome para Coleção Pornográfica, denominação que não diferia muito da anterior, mas que se mantém ainda hoje para essa seção do Museu Nacional de Nápoles, apenas recentemente aberta ao público.

Em relação às inscrições, quando Enrique Cartelle publicou, em 1981, a tradução de uma série de grafites amorosos de Pompéia, inicialmente pediu a seu público compreensão:

primero, porque la temática de estos grafitos, siempre evitada por pudor o tabú, nos servirá para llegar a un aspecto del mundo antiguo generalmente desconocido, mal comprendido o evitado por falsos prejuicios [...] Segundo, porque estamos ante la lengua de la calle, de personas generalmente sin gran instrucción, que escriben como hablan, sin tabujos, pero que, en otros casos, tratan de expresar líricamente sus sentimientos (p. 93).

Ainda em 1993, o italiano Michelle D'Avino justifica nas páginas iniciais de seu livro *Pompei proibita*: "Questa breve rassegna della

parte proibida di Pompei non vuol essere un libro pornografico ma un testo di informazione nato da serietà di propositi" (1993, p. 9). Como pesquisadora da área, também percebo em minhas apresentações um misto de espanto e "excitamento" por parte do público em ouvir detalhes de um tema ainda considerado curioso e não muito "comum" de ser estudado.

De qualquer maneira, o esforço de pesquisas recentes em tentar compreender esta documentação em maior sintonia com os valores da sociedade à qual pertenciam, têm estimulado um novo espaço de conhecimento sobre a mentalidade, os costumes e a esfera da sexualidade na cultura romana antiga. Hoje, já se contesta que todos os objetos de representação sexual romano fossem reservados a circunstâncias exclusivamente eróticas e coloca-se a possibilidade de estarem relacionados, também, a conotações religiosas, apotropaicas, satíricas, humorísticas, ou, simplesmente, mostrarem-se como um agradável elemento da vida cotidiana (Richlin, 1983; Johns, 1982; Jacobelli, 1995; Funari, 1995; Varone, 2000).⁶

Questionamentos aos modelos teóricos rígidos e generalizantes em relação à definição de masculino e feminino na sociedade romana têm estimulado pensar a variedade de significados que os comportamentos sexuais e de gênero poderiam assumir em uma população tão heterogênea quanto a romana. São cada vez mais freqüentes as análises que reavaliam os tipos de relação estabelecida entre os indivíduos e os papéis sexuais e sociais assumidos e definidos na organização social romana,⁷ embora raríssimas sejam as revisões desses aspectos para grupos não-aristocráticos. Como considerou Skinner, "further research on the rhetoric of sexuality is in order, with special attention to finding evidence of how marginal populations — women, slaves, noncitizens — designate themselves in respect to the conjunction of class and gender" (Skinner, 1997, p. 25), o que ainda está por ser pesquisado.

Um dos raros estudos sobre o amor e a sexualidade no meio popular romano, especificamente sobre Pompéia, foi desenvolvido por Pedro Paulo Funari. Embora faça um pequeno destaque à

questão afetiva em um estudo mais geral de cultura popular, o autor utiliza-se de inscrições deixadas por pessoas do próprio povo, em uma leitura criteriosa em relação à transposição de valores morais e em noções de senso comum (Funari, 1989). Adentrando por este viés, apresento aspectos da sexualidade feminina e masculina de grupos periféricos, destacados em obras historiográficas de temática amorosa, e como as inscrições pompeianas podem nos sinalizar outras leituras do comportamento sexual, amoroso e de gênero neste ambiente.

Eros pompeiano: feminino e masculino no universo popular

A questão da masculinidade romana tem sido muito discutida, e uma idéia que se firmou nos últimos anos em relação ao comportamento sexual no mundo greco-romano, durante o final da República e início do Império, é que as categorias homo e heterossexual são instrumentos analíticos inadequados, sendo substituídos pelas funções de ativo e passivo. Baseados em fontes literárias, aristocráticas, diversos estudos apresentam o "homem romano" como aquele que não deveria ser objeto de prazer de outros, seja de outro homem ou de mulher, e tanto felação quanto cunilingua aparecem como atos degradantes. Em análises como as de Veyne (1990), Galán (1996) e Quignard (1994), o estatuto jurídico que define a condição de livre, liberto ou escravo é considerado imperativo nas delimitações dos comportamentos sociais e sexuais. Para Veyne, "ser ativo era ser macho, qualquer que fosse o sexo do parceiro passivo [...] A pederastia constituía um pecado menor, desde que fosse a relação ativa de um homem livre com um escravo ou um homem de baixa condição" (1990, p. 197).

Já para Galán (1996), "el esclavo o la esclava, la obligación es satisfacer cualquier deseo del amo, incluso el sexual. En este caso el papel pasivo no constituye deshonor. Esta función también cabe al liberto" (p. 29). O mesmo afirma Quignard (1994, p. 18).

Esses autores fundamentam seus argumentos em documentos aristocráticos e reproduzem os pensamentos idealizados de comportamentos de membros da elite, como é possível verificar a semelhança dos raciocínios acima com as palavras de Sêneca: "impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium" (*Des Controverses*, IV, 10) [a indecência é crime para o livre, fatalidade para o servo e obrigação para o liberto].⁸

E é justamente uma mudança na perspectiva de analisar a documentação literária que permite a autores como Walters e Parker (1997) considerarem a imagem de passividade relacionada aos libertos e escravos parte de um discurso idealizado de comportamento sexual "lícito" de membros aristocráticos, no qual lhes cabia a ação de penetrar, de ser o ativo, de acordo com o seu papel de comando e autoridade social. Tratar-se-ia de uma representação idealizada a fim de justificar, aos pares e à sociedade, o seu lugar social. Assim, no lugar de uma presumível idéia de "natural" subordinação popular, aborda-se como tal imagem fazia parte de uma construção ideológica e de poder sobre eles.

Ainda em relação ao período mencionado, há um consenso historiográfico em considerá-lo como um momento de emancipação social e sexual das mulheres romanas, principalmente a das aristocráticas (Duby, 1993; Grimal, 1991; Ricotti, 1992; Galán, 1996; Cantarella, 1999 e Robert, 1999), mas diversas são as interpretações em relação a isso. No caso de mulheres ricas, Robert (1999) afirma:

la riqueza liberó a la mujer en las clases altas de la sociedad... esta disolución de las costumbres no sólo afectaba a los aristócratas, sino que numerosos ricos y menos ricos italianos y provinciales participaban en las "orgías matrimoniales" donde los divorcios y repudios competían con los recasamientos y adulterios (p. 106) (grifos do autor).

Quignard (1994, p. 21) defende tese semelhante.

E, para as mulheres de grupos periféricos, há uma generalização de que elas eram "naturalmente" mais liberadas ou sem restrições morais, como é possível perceber nas palavras de Galán (1996, p. 97): "las mujeres plebeyas, durante los primeros siglos... no pudieron casarse y desde el punto de vista sexual fueron mucho más libres que las otras pues podían vivir promiscuamente sin cometer adulterio". Argumento parecido é utilizado por Grimal (1991): "na medida em que saímos da alta sociedade para encontrar o povo, parece que a liberdade de costumes aumenta: as mulheres têm menos a perder. Os homens têm menos dinheiro e não encontram em casa o que lhes satisfaça os sentidos" (p. 326).

Liberação sexual, promiscuidade, falta de moral e passividade são "atributos" corriqueiros daqueles que aparecem na história apenas pelo viés de uma ótica elitizada, reforçados em discursos historiográficos, quando não alicerçados em noções atuais do senso comum. Um contraponto a essas idéias é a tese da italiana Eva Cantarella (1999), que, numa leitura mais feminista, defende o argumento de uma liberação sexual assumida pelas mulheres nesse período, em sintonia com uma participação mais efetiva no campo social e econômico:

i modelli di comportamento proposti alla popolazione femminile continuavano a essere quelli di un tempo, ma le donne erano ormai troppo attive socialmente, economicamente e anche politicamente per adeguarvisi. A Pompei partecipavano alle campagne elettorali, molte gestivano di persona i patrimoni familiari e lavoravano, a volte autonomamente, a volte alle dipendenze altrui. Inevitabile, dunque, che fossero anche sessualmente emancipate (p. 157).

E uma das maneiras de obter essa satisfação seria por meio da cunilíngua. Cantarella utiliza epigramas e grafites para amparar este seu argumento, mas se vale do conceito genérico de "população feminina", marcado pela característica física e definido por uma essência compartilhada entre elas. Por isso, a "liberação

feminina" seria comum às mulheres romanas, independentemente de sua condição jurídica ou econômica.

Não me parece apropriado utilizar os grafites, um veículo de manifestação popular, para tratar de "mulheres pompeianas", como faz Cantarella. De qualquer maneira, trilho pela mesma indagação: não podem as representações de cunilíngua nos dizer mais do que as interpretações correntes afirmam? Voltando os olhos para esse universo, podemos inquirir: que práticas amorosas vivenciavam as pessoas marginalizadas, exploradas, de uma sociedade escravista, que levavam consigo o estigma da subordinação social? A que representações sexo-afetivas e de gênero aludem os grafites?

A palavra grega *grapho*, transcrita como *graphis* em caracteres latinos, significa: 1) registro, desenho, esboço; e 2) instrumento para desenho, lápis. Os grafites foram abundantemente registrados nas paredes de Pompéia e apresentam uma composição morfológica e gramatical que comprovam a distância de seus escritores do latim clássico e do universo aristocrático (Keppie, 1991, pp. 116-18; Varone, 1994, p. 9; Funari, 1989, pp. 18 e 33). Esses pompeianos, que deixaram suas impressões nas paredes a respeito de uma diversidade de assuntos, provinham de inúmeros e diversos grupos da cidade, como agricultores, comerciantes, artesãos, tintureiros, gladiadores, criadores de animais, soldados, entre outros, como nos mostra uma gama significativa de grafites;⁹ são homens e mulheres, livres, escravos e libertos cuja partilha do cotidiano não permite uma real distinção entre eles (Funari, 1989, p. 29; Alföldy, 1987, p. 186; Hope, 2000, p. 129; Thébert, 1992, pp. 132-33; Andreau, 1992, p. 160). Esta documentação é ímpar para o estudo dessas pessoas, seja pela raridade de sobrevivência de tal material, seja pelo grande número desses registros, os quais puderam chegar até nós após ter ficado tanto tempo soterrados pela erupção do Vesúvio. O tema amoroso fazia parte do universo de preocupações cotidianas desses grafiteiros, e é por meio dessas referências sexo-afetivas que penso em uma articulação entre masculino e feminino.

À exceção do que acontece na iconografia, raramente ilustrada (Jacobelli, 1995, p. 45), a prática da cunilíngua é mencionada com considerável frequência nos grafites. Segundo Adams, especialista em vocabulário romano de sexo, dentre as inscrições catalogadas a partir de Pompéia e Herculano, existem 35 com esse tipo de referência publicadas no CIL (Adams, 1996, p. 114). A partir dessas informações, questiono: Seriam elas apenas "alusões ofensivas direcionadas às pessoas que se desejasse atingir", como afirma Adams (1996, p. 114)? Imperava, nesse universo, o conceito de que tal prática seria o mesmo que "ser fodido por uma mulher, portanto, sinal de fraqueza e falta de auto-domínio", como Parker afirma predominar em meios aristocráticos? (Parker, 1997, pp. 51 e 58).¹⁰

A leitura da inscrição CIL, IV, 10.150 pode sugerir que, de fato, o escritor desejava alvejar moralmente a pessoa à qual fazia menção (e cujo nome está apagado), elencando como atividade derradeira aquela que lhe parecia ordinária: "[...] deduxisti octies, tibi superat, ut habeas sedecies. Coponium fecisti. Cretaria fecisti. Salsamentaria fecisti. Pistorium fecisti. Agricola fuisti. Aere minutaria fecisti. Propola fuisti. Laguncularia nunc facis. Si cunnum linxeris, consummaris omnia" ([...] completou já oito vezes, você superará dezesseis. Trabalhou como taberneiro; trabalhou como oleiro, salameiro, agricultor, bronzista de quinquilharias, vendedor ambulante; agora é oleiro de vasilhinhos. Para completar, só falta chupar bocetas)¹¹ (Figura 1).

Também Saturnino, ou algum conhecido seu, fez questão de registrar que não desempenhava tal prática: *Saturnine cunnum lingere noli* (CIL, IV, 3.925) (Saturnino não lambe boceta).

Havia, ainda, quem a executasse como uma atividade econômica, por meio da prostituição, como mostra a propaganda de Glico em CIL, IV, 3.999: *Glico cunnum lingit, Il assibus* (Glico lambe boceta por 2 asses) — prostitutas a serviço da satisfação feminina. Quem seriam as pagantes? Difícil saber.

Mas um outro conjunto de inscrições não possui as conotações acima. Expressões como *Vettius cunnum linget* (CIL, IV,

8.698) (Vétio lambe boceta) ou, ainda, *Fronto plani lingit cunnum* (CIL, IV, 2.257) (Frontão lambe boceta)],¹² por serem de menções ligeiras e sem um claro significado, são de difícil leitura quando tratadas isoladamente, por isso optei por relacioná-las a outras inscrições, a fim de analisá-las em conjunto e pensar sobre as motivações gerais que poderiam ter impulsionado o registro desses grafites.

Em uma sociedade com forte mentalidade guerreira e conquistadora, mas vivendo o seu período de *pax romana*, tal sentimento reflete-se, por meio do relacionamento amoroso, naqueles que estão distantes dos campos de batalha ou que um dia foram neles conquistados: *militat omnes amans* (CIL, IV, 3.149) (quem ama está em milícia). Aqui, a batalha é travada no campo afetivo; afinal, conquistar um parceiro ou parceira também envolve artimanhas e táticas, como mostra Fortunato ao parafrasear a conquista de César na Gália:¹³ *Fortunatus futuet t. hinc vine veni vide Anthusa* (CIL, IV, 1.230) (Fortunato fodeu. Aqui vim, vi e venci Antusa) (Figura 2).

Utilizando-se de um recurso de linguagem tão comum à mentalidade guerreira romana, essas inscrições registram o forte significado que esta atividade parece possuir no universo popular — a conquista amorosa, exemplificada nas alusões abaixo: *hic ego puellas multas futui* (CIL, IV, 2.175) (Aqui fodi muitas garotas). Ou ainda, *hic ego cum veni futui deinde redei domi* (CIL, IV, 2.246) (Estive aqui, fodi e finalmente voltei para casa). Indicação semelhante deixa Restituto: *Restitutus multas decepit sepe puellas* (CIL, IV, 5.251) (Restituto seduziu, em muitas ocasiões, muitas garotas).¹⁴

Muito viva e presente nos grafites pompeianos, a temática amorosa¹⁵ parece indicar que a afirmação da masculinidade, nesses grupos populares, poderia, sim, passar pela conquista amorosa, mas fundamentada no galanteio, na sedução e na súplica, como sugere Secundo: *Secundus prime sua ubique isse salute. Rogo domna ut me ames* (CIL, IV, 8.364) (Secundo a sua querida Prima, uma saudação cordial. Peço-te, senhora, me ame!). Ou ainda, outros grafiteiros que não nos deixaram seus nomes: *Propero*.

Vale, mea Sava, fac me ames (CIL, IV, 2.414) (Tenho que ir. Tchau, minha Sava. Me queira sempre!), bem como na inscrição CIL, IV, 1.928: *Scribenti mi dictat amor monstratque cupido. Ad peream sine te si deus esse velim* (O amor me dita quando escrevo e cupido guia minha mão. Pereceria se desejasse ser um deus sem ti!) (Figura 3).

As referências *Cunnum lingere* e *rogare*, ou seja, lambe boceta e rogar, solicitar amor, seriam atitudes conflituosas com a ação de *futuere* (foder)? Essas práticas colidiam com o perfil de masculinidade elaborado pelos populares? Segundo a historiografia mencionada, não, pois a esses "homens desclassificados", qualquer prática "infame, perversa ou anômala" era-lhes reservada. Mas tais sentidos negativos imperavam nesse universo? Satisfazer o desejo feminino e almejar o seu amor punham em questão a idéia de masculinidade construída entre eles? As inscrições amorosas parecem sugerir-nos que não.

De qualquer maneira, vale observar que, em uma cidade de tradição osca-samnita, incorporada pelos romanos no ano 80 a.C., com significativa população escrava grega, imigrantes judeus, trácios, sírios, árabes, entre diversos outros, seguramente a riqueza cultural entre os populares era muito variada para se afirmar que todos partilhavam de tais idéias. Entretanto, buscar respostas para essas e outras questões é importante para se rever a transposição de concepções atuais, alicerçadas em valores patriarcais modernos e em conceitos morais fortemente influenciados por referências judaico-cristãs, que ainda predominam em leituras sobre o comportamento sexual desses grupos. Embora fragmentados e de difícil interpretação, os grafites amorosos de Pompéia, quando analisados como referências próprias da esfera social em que foram produzidos, possibilitam uma viagem pela mentalidade, ou mentalidades, do universo popular pompeiano, pela concepção da própria sexualidade e pelas bases das relações entre o feminino e o masculino. Em relação a isso, a viagem está apenas começando...

NOTAS

- ¹ O livro organizado por Hallett e Skinner sobre sexualidades romanas é um bom exemplo deste tipo de análise. Por meio de discursos como os da medicina, das leis e da literatura, os autores apresentam ângulos variados da construção da imagem de masculino e de feminino, a partir de posturas sexuais estabelecidas entre as elites romanas do início do Império (cf. J. Hallett e M. Skinner, 1997).
- ² Semelhante ao que acontece na história, o debate sobre gênero tem perpassado diversas áreas do conhecimento, como a psicanálise, a lingüística, a antropologia, a sociologia e a arqueologia, e amplas perspectivas de análise têm sido postas em torno da questão. Sobre elas, ver, por exemplo, Costa e Bruschini (1992); Pedro e Grossi (1998).
- ³ Como exemplo da teorização sobre as questões de gênero, ver Scott (1988) e (1995); Tilly (1990) e Rago (1998).
- ⁴ Como menciona Scott, "esta nova história abrirá possibilidades para a reflexão sobre atuais estratégias políticas feministas e o futuro (utópico), pois ela sugere que o gênero deve ser redefinido e reestruturado em conjunto com uma visão de igualdade política e social que inclua não somente o sexo, mas também a classe e a raça" (Scott, 1995, p. 93).
- ⁵ No próprio campo da história das mulheres, diversas leituras reviram a atuação de romanas aristocratas na organização da sociedade. Como exemplos, cf. Bernstein (1987); Cherry (1990) e Saller (1998).
- ⁶ Cf. também, neste volume, o artigo 14, de P. P. A. Funari.
- ⁷ Cf. Boswell (1990); Cantarella (1991); Hallett e Skinner (1997).
- ⁸ As traduções dos grafites aqui apresentados são de minha autoria, salvo quando indicadas.
- ⁹ Muitas outras referências sobre profissões podem ser encontradas nos muros de Pompéia, como indicam alguns grafites: CIL, IV, 113, 128, 180, 429, 752, 783, 998, 1.507, 1.768, 1.933, 2.308, 2.612, 6.635.
- ¹⁰ Diz o autor: "For a man to commit cunnilingus is to be fucked by a woman. [...] The man weak in self-control, in resisting pleasures, will be pathic".
- ¹¹ Nesse grafite segue-se a interpretação de P. P. A. Funari, 1989, p. 31.
- ¹² Cf., entre outras, CIL, IV, 1.578, 2.400, 3.999, 4.264, 4.954, 4.995, 5.178, 5.267 e 8.380.
- ¹³ César: *Ueni, uini, uidi* (Suetônio, 1, 37).
- ¹⁴ Uma série de estudos tem sugerido que a representação escrita ou visual de algum ato sexual ou do falo, além de um símbolo de masculinidade, estaria vinculada às idéias de fertilidade e bom agouro (Adams,

1996, p. 21; Bing e Cohen, 1991, p. 1; Jacobelli, 1995, p. 92). Isso era particularmente significativo para as pessoas que desejavam afastar a fome, a doença e a pobreza (Funari, 1995, p. 15). De qualquer maneira, por ora mantereí o primeiro sentido, a fim de privilegiar uma reflexão de gênero.

- ¹⁵ Cf., dentre outros, CIL, IV, 1.649, 1.781, 1.883, 2.145; 2.360, 3.199, 4.239; 4.260, 5.296, 7.086 e 8.359.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação antiga

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM, vol. 4. *Inscriptiones parietariae pompeianae, herculanenses, stabiannae*. Berlim: Akademie der Wissenschaften, desde 1871.

SÊNECA. *Des controverses*, IV, 10. Paris: Librairie Garnier Frères, 1932.

SUETÔNIO, C. T. *Vite dei Cesari*. Trad. Felice Dessì. Milão: Bur, 1998. Edição bilíngue latim e italiano.

Dicionários

DAREMBERG, C. e SAGLIO, E. P. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. Paris, 1877, 1918, 9 vols.

ERNOUT, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Livraria C. Klincksieck, 1967.

Textos epigráficos

ADAMS, J. N. *Il vocabolario del sesso a Roma — Analisi del linguaggio sessuale nella latinità*. Trad. M. Laetitia Riccio Coletti e Enrico Riccio. Roma: Argo, 1996.

CARTELLE, E. M. *Priapeos; grafitos amatorios pompeyanos; la valada de la fiesta de Venus; el concúbito de Marte y Venus; centón nupcial*. Madrid: Gredos, 1981.

KEPPIE, L. *Understanding Roman inscriptions*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1991.

VÄÄNÄNEN, V. *Le latin vulgaire des inscriptions pompéiennes*. Helsinki: Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 1937.

VARONE, A. *Erotica pompeiana — Iscrizioni d'amore sui muri di Pompei*. Roma: L'Erma, 1994.

Textos contemporâneos

ALBERTI, B. "Los cuerpos en pre-historia. Más allá de la división entre sexo-gênero", *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, supl. 3, 1999, pp. 57-68.

ALFÖLDY, G. *História social de Roma*. Trad. Victor Alonso Troncoso. Madrid: Alianza, 1987.

ANDREAU, J. "O liberto", in A. Giardina (dir.), *O homem romano*. Trad. Maria J. V. Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991, pp. 149-65.

BERNSTEIN, F. S. *The public role of pompeian women*. Michigan: Ann Arbor, 1987.

BING, P. e COHEN, R. *Games of Venus. An anthology of Greek and Roman erotic verse from Sappho to Ovid*. Londres: Routledge, 1991.

BOSWELL, J. "Concepts experience and sexuality", in E. Stein (org.), *Forms of desire — Sexual orientation and the social constructionist controversy*. Nova York, Londres: s.ed, 1990, pp. 133-73.

CANTARELLA, E. *Pompei — I volti dell'amore*. Milão: Mondadori, 1999.

_____. *Según la natura — La bisexualidad en el mundo antiguo*. Trad. María del Mar L. García. Madrid: Akal, 1991.

CARTELLE, E. M. *Priapeos; grafitos amatorios pompeyanos; la valada de la fiesta de Venus; el concúbito de Marte y Venus; centón nupcial*. Madrid: Gredos, 1990.

CHERRY, D. "The minician law. Marriage and the Roman citizenship", *Phoenix*, nº 3, vol. 44, 1990, pp. 244-66.

COSTA, A. O. e BRUSCHINI, C. (orgs.) *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

- D'AVINO, M. *Pompei proibita. Erotismo sacro, augurale e di costume nell'antica città sepolta*. Nápoles: Procacciti, 1993.
- DUBY, G., PERROT, M. (org.). *História das mulheres no Ocidente. A Antigüidade*, vol. 1. Trad. M. H. C. Coelho et al. Porto: Afrontamento, 1993.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade. O uso dos prazeres*, vol. 2, 6ª ed. Trad. M. Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1990.
- FUNARI, P. P. A. "Apotropaic symbolism at Pompeii. A reading of the graffiti evidence", *Revista de História*, 132, 1995, pp. 9-17.
- _____. *Cultura popular na Antigüidade clássica*. São Paulo: Contexto, 1989.
- GALÁN, J. E. *La vida amorosa en Roma*. Madri: Temas de Hoy, 1996.
- GRIMAL, P. *O amor em Roma*. Trad. Hildegard F. Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- HALLETT, J. P. e SKINNER, M. B. (orgs.). *Roman sexualities*. New Jersey: Princeton, 1997.
- HEILBORN, M. L. "Fazendo gênero? A Antropologia da mulher no Brasil", in A. O. Costa, C. Bruschini, C. (orgs.), *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, pp. 93-126.
- HOPE, V. "Status and identity in the Roman world", in J. Huskinson (ed.), *Experiencing Rome. Culture, identity and power in the Roman Empire*. Oxford: Routledge, 2000, pp. 125-52.
- HUSKINSON, J. "Looking for culture, identity and power", in J. Huskinson (ed.), *Experiencing Rome. Culture, identity and power in the Roman Empire*. Oxford: Routledge, 2000, pp. 3-27.
- JACOBELLI, L. *Le pitture erotiche delle Terme Suburbane di Pompei*. Roma: L'Erma, 1995.

- JOHNS, C. *Sex or symbol? Erotic images of Greece and Rome*. Londres: British Museum, 1982.
- LÓPEZ, C. M. "Las mujeres en el mundo antiguo. Una nueva perspectiva para reinterpretar las sociedades antiguas", in M. J. R. Mampaso et al. (orgs.), *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*. Madri: Clasica, 1994.
- MACHADO, L. Z. "Feminismo, academia e interdisciplinaridade", in A. O. Costa e C. BRUSCHINI, C. (orgs.), *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, pp. 24-38.
- _____. Introdução, in A. O. Costa e C. Bruschini (orgs.), *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, pp. 9-14.
- MONTSERRAT, D. "Reading gender in the Roman world", in J. Huskinson (ed.), *Experiencing Rome. Culture, identity and power in the Roman Empire*. Oxford: Routledge, 2000, pp. 153-82.
- PANTEL, P. S. "A história das mulheres na história da Antigüidade", in G. Duby e M. Perrot (dir.), *História das mulheres no Ocidente. A Antigüidade*, vol. 1. Trad. M. H. C. Coelho et al. Porto: Afrontamento, 1993, pp. 591-603.
- PARKER, H. N. "The teratogenic grid", in J. P. Hallett e M. B. Skinner (eds.), *Roman sexualities*. New Jersey: Princeton, 1997.
- PEDRO, J. M. e GROSSI, M. P. (orgs.). *Masculino, feminino, plural. Gênero na interdisciplinaridade*. Florianópolis: Ed. das Mulheres, 1998.
- QUIGNARD, P. *Le sexe et l'effroi*. Paris: Gallimard, 1994.
- RAGO, M. "Epistemologia feminista, gênero e história", in J. Pedro e P. Grossi (orgs.), *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. das Mulheres, 1998.
- RICHLIN, A. *The garden of Priapus. Sexuality and aggression in the Roman humor*. New Haven: Yale University Press, 1983.

- RICOTTI, E. S. P. *Amori e amanti a Roma — Tra Republica e Impero*. Roma: L'Erma, 1992.
- ROBERT J. N. *Eros romano — Sexo y moral en la Roma antigua*. Trad. Eduardo B. Álvarez. Madri: Complutense, 1999 (ed. francesa de 1997).
- SAFFIOTI, H. J. B. "Rearticulando gênero e classe social", in A. O. Costa e C. Bruschini (orgs.), *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992, pp. 183-15.
- SALLER, R. P. "Symbols of gender and status hierarchies in the Roman household", in S. R. Joshel e S. Murnaghan (eds.), *Women and slaves in Greco-Roman culture*. Londres, Nova York: Routledge, 1998, pp. 85-91.
- SCOTT, J. *Gender and the politics of history*. Nova York: Columbia University Press, 1988.
- _____. "Gênero — Uma categoria útil de análise histórica", *Educação e Realidade*, vol. 20, nº 2, Gênero e educação, jul.-dez., 1995, pp. 71-99.
- SKINNER, M. Introduction, in J. P. Hallett e M. B. Skinner (eds.), *Roman sexualities*. New Jersey: Princeton, 1997, pp. 3-25.
- THÉBERT, Y. "O escravo", in A. Giardina (dir.), *O homem romano*. Trad. Maria J. V. Figueiredo. Lisboa: Presença, 1991, pp. 119-45.
- TILLY, L. A. "Genre, histoire des femmes et histoire sociale", *Génese*, vol. 2, 1990, pp. 48-166.
- VARONE, A. *L'eroticismo a Pompei*. Roma: L'Erma, 2000.
- VEYNE, P. (org.) "O Império Romano", in F. Ariès e G. Duby (dir.), *História da vida privada. Do Império Romano ao ano mil*, vol. 1. Trad. Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- WALTERS, J. "Invading the Roman body. Manliness and impenetrability in Roman thought", in J. P. Hallett e M. B. Skinner (eds.), *Roman sexualities*. New Jersey: Princeton, 1997.

FALOS E RELAÇÕES SEXUAIS

REPRESENTAÇÕES ROMANAS PARA ALÉM DA "NATUREZA"*

Pedro Paulo A. Funari**

Os estudos sobre a sexualidade antiga, sob diferentes perspectivas, têm se multiplicado nas últimas décadas. A centralidade das questões ligadas às relações de gênero, para uma releitura crítica do mundo antigo, explica, em parte, o interesse crescente por essa esfera de temas. De fato, como afirmava Page DuBois (1998),

a disciplina dos estudos clássicos é particularmente marcada por pressupostos de natureza ahistórica. A tradição filológica ressalta o senso comum e o empirismo. A transparência do passado é um dado; usa-se o método filológico não para descobrir a diferença da antiguidade, mas para transpô-la para uma cultura assimilada à nossa (p. 93).

Nesse contexto, o falo e a união carnal constituem objetos de especial interesse, por sua aparente simplicidade, que convida ao senso comum. No entanto, um distanciamento dessa naturalidade talvez nos possa fornecer leituras menos enviesadas. Tomemos um *carmen* do *Corpus Priapeorum*:

* Agradeço aos colegas David Austin, Lourdes Conde Feitosa, Norberto Luiz Guarinello, Lynn Meskell, João Angelo Oliva Neto, Costas Panayotakis, José Remesal, Dean J. Saitta, Haiganuch Sarian e Heikki Solin. A responsabilidade pelas idéias recai apenas sobre o autor.

** Professor da Universidade Estadual de Campinas.

Laetus Aristagoras natis bene uilicus uuis
De cera +facta+ dat tibi poma, deus.
At tu sacra ti contentus imagine pomi
Fac ueros fructos ille, Priape, ferat.

De fato, esse epigrama (*Carmen* 42) apresenta uma interessante consideração sobre a "natureza". Está construído por paralelismos e antíteses (Maya-Sánchez, 1995). O segundo dístico é uma réplica do primeiro, pois o *laetus Aristagoras...dat tibi* do primeiro dístico corresponde a *tu contentus...*, *Priape, ferat* do segundo. *Laetus*, seguido de ablativo, molda-se a *contentus*, seguido de ablativo. No primeiro dístico, há uma antítese entre frutos naturais (*natis uuis*) e frutos artificiais — *de cera ficta poma*, "frutos de cera moldada" —, a ressaltar a oposição entre natureza (*natis*) e cultura, feitura humana (*ficta*, de *finco*), oposição que reaparece em seguida, na contraposição *imagine pomi/ueros fructos*. Natureza opõe-se àquilo que é humano, a representação, a única maneira de tratar qualquer tema. Não por acaso, o deus associado à representação humana é Priapo, um dos objetos deste capítulo. Tratarei de falos e uniões carnavais, mas tais termos, de nosso vocabulário, não dão conta, precisamente, das representações, tão diversas das nossas, associadas a tais atos e expressões simbólicas.

Há já muitos anos tenho estudado a sexualidade antiga, tendo ministrado diversos cursos a respeito, publicado e traduzido inscrições latinas, proferido conferências a respeito, no Brasil e no exterior. O estudo que efetuei das inscrições fálicas pompeianas, apresentado, pela primeira vez em julho de 1994, no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, com modificações, foi apresentado em Nova Delhi em dezembro do mesmo ano, no Congresso Mundial de Arqueologia, e em janeiro de 1996, em Lampeter, no País de Gales, tendo sido publicado na *Revista de História da USP* (nº 132, 1995, pp. 9-17), em inglês. Diversos colegas comentaram seus argumentos, tendo sido particularmente debatida minha sugestão de que as referências explícitas à cópula teriam uma

conotação positiva, quase religiosa. A partir da noção de que somos animais, copulamos como todos eles, e nada seria, assim, mais *natural*, por oposição a cultural, que se referir ao ato sexual. É justamente essa "naturalização" da cópula, transcultural, universal, eterna, que me parece não se sustentar, teórica ou empiricamente. Em teoria, pois no homem nada é natural e ponto final. Quanto à evidência, procurarei mostrar, neste capítulo, que a simbologia romana do falo nada tem de natural e que dissociar falo e cópula, se pode fazer sentido no discurso moderno sobre a sexualidade, não se aplica à sociedade antiga. A sexualidade antiga ligava-se, de forma direta, à vida cotidiana e ao ritual, à procriação, aos vários estágios da vida, à morte e ao devir (Meskell 2000, p. 260). Utilizarei a tradução textual e, em especial, a cultura material, tanto na forma de documentos epigráficos como artefatos e representações iconográficas. Ainda que os arqueólogos, em grande parte, não tratem da sexualidade (Voss e Schmidt, 2000, p. 1), a arqueologia tem produzido um manancial inestimável de dados. Além disso, tratar da sexualidade por meio da cultura material contribui para o projeto de "engendrar" a própria disciplina arqueológica (Meskell 1998, p. 159).

O membro masculino em ereção era associado, na Antiguidade clássica, à vida, à fecundidade e à sorte. A própria palavra *falo*, emprestada pelos romanos aos gregos, designava, primordialmente, objetos religiosos, em forma de pênis, usados no culto a Baco. Talvez o aspecto mais importante do falo, para os romanos, fosse sua capacidade de atuar como potente amuleto destinado a afastar desgraças e malefícios e trazer sorte. Era comum que se representassem falos na entrada das casas; a soleira de uma morada, em Óstia, com um mosaico fálico, é um bom exemplo dessa preocupação em preservar a boa fortuna dos seus moradores. Usavam-se relevos em paredes para representar falos que protegiam não apenas casas como áreas da cidade. Em Léptis Magna, na Líbia Romana, um falo trazia boa sorte e, em Pompéia, diversas paredes de tijolos estavam adornadas, também, com

falos protetores (Figura 1). Pavimentos externos também exibiam representações fálicas. O caráter mágico dessas imagens torna-se ainda mais claro em outra parede de Pompéia ornada com um falo em baixo-relevo (Figura 2). Além da imagem, está escrita uma frase explicativa: *Hic habitat felicitas* — "Aqui mora a felicidade e a sorte". O falo, portanto, não apenas afastava o mal como trazia sorte e conseqüente felicidade. Recorde-se que a palavra latina *felicitas* significa, a um só tempo, "felicidade" e "sorte", ambos os sentidos derivados do significado original de *felix*, "fértil". O falo, elemento básico da fertilidade, traz, portanto, sorte e felicidade.

Esta mesma função fazia com que uma infinidade de objetos adotasse o falo como motivo decorativo, sendo os mais comuns anéis, colares e broches (Figura 3). As figas constituem um interessante caso de representação fálica sutil, na medida em que o falo encontra-se representado em pleno ato sexual; aliás, *figa*, originalmente, significava "genitália feminina", representada pelos dois dedos que acolhem o dedo representativo do falo, em geral o polegar. Lembre-se, a propósito, que a mesma palavra continua a existir, em italiano, com esse sentido. Diversos amuletos com representações de figas demonstram popularidade no mundo romano, e a associação direta dos falos e figas aparece em amuletos de osso (Figura 4) e de bronze (Figura 5). Ainda nesta categoria de amuletos, pode-se incluir um pequeno cravo de bronze encontrado no antigo templo de Mercúrio, em Uley, Inglaterra (Figura 6).

A associação de formas humanas e animais com o falo era, também, muito comum. Às vezes, era o falo que assumia algumas feições humanas, como no caso de um pendente de bronze (Figura 7) e de uma figurinha em terracota que representa dois falos personificados cortando um olho ao meio, em clara ação contra o mau-olhado (Figura 8). Animais em forma de falo, como pássaros, eram também usuais (Figura 9). Um *tintinnabulum*, ou campainha, em forma de falo alado, proveniente de Trier, no rio Mosela, demonstra a importância dada à multiplicação dos falos e

ao conseqüente efeito protetor do objeto (Figura 10). Uma campainha, por sua própria natureza, atua na passagem do exterior para o interior, ligando o conhecido ao desconhecido; a representação fálica contribuía para afastar o perigo inerente a essa situação. Aquele que usa a campainha submete-se, obrigatoriamente, ao poder protetor do falo. Diversos modelos de campainhas fálicas eram utilizados (Figuras 11, 12, 13).

Algumas divindades aparecem associadas ao falo, especialmente Mercúrio, mas mais comumente eram representados os deuses diretamente ligados à fertilidade. Pã ou Fauno era mostrado em terracota com falo exagerado, ou, como no famoso tripé de bronze de Pompéia, sua figura era duplicada ou triplicada. Priapo, o deus fálico por excelência, estava presente nas pinturas parietais eruditas, bem como na Casa dos Vettii, em Pompéia, ou em estatuetas de bronze ou de terracota. Estas últimas, muito mais próximas das estatuetas populares de madeira usadas no campo como amuleto, dão-nos uma idéia de como seriam as toscas imagens rústicas usadas pelos camponeses, que, por serem de material facilmente perecível, não chegaram até nós.

A popularidade do falo pode ser observada em figuras nos vasos de cerâmica de preço relativamente baixo e, portanto, acessível aos segmentos sociais mais amplos. Um vaso romano do início do Principado, produzido na Gália meridional (França), apresenta um sátiro com um pênis descomunal a tocar flauta. Ainda mais baratos eram os vasos de cerâmica comum feitos na Bretanha Romana, em cujas paredes os motivos fálicos não são incomuns. Algumas vezes, falos recobrem todo o vaso (Figura 14); outras vezes, aparecem com asas e patas (Figura 15). Alguns exemplos apresentam notável senso de humor e imaginação. Um vaso do Museu Britânico apresenta mulheres nuas como aurigas de quadrigas puxadas por falos. Estes estão ligados por uma rédea que parte da mão esquerda da mulher, cuja outra mão comanda o chicote. Apenas o falo inferior apresenta patas, pois não há espaço para a representação das outras pernas. Além disso, há diversos

outros falos decorando o vaso, além de uma cena de sexo na qual os dois parceiros estão de pé (Figura 16).

Nestas representações populares, uma certa irreverência torna-se aparente. Outro vaso do mesmo tipo apresenta uma mulher inclinada para frente, segurando um imenso falo com a mão esquerda, enquanto a direita direciona o falo do homem que avança para o local apropriado (infelizmente, vítima de ejaculação precoce!) (Figura 17). Novamente, falo e cópula estão intimamente associados em documentos de consumo das classes baixas. Esses vasos dão-nos uma idéia da percepção popular do falo; as paredes e seus grafites são outros meios de acesso às camadas mais pobres da sociedade romana. Nas paredes da região do teatro, em Pompéia, há um grafite que representa um gladiador cuja arma consiste num falo descomunal (Figura 18); outra imagem apresenta um homem chamado "Félicio", também com um pênis enorme; a frase que acompanha o desenho parece significar "Félicio masturba-se" (Figura 19). Outro desenho apresenta uma cabeça humana finalizada por um pênis (Figura 20).

Um grafite escrito por um Fortunato apresenta a frase "Tias não desejou amar Fortunato. Saudações" (Figura 21). As saudações vieram precedidas, contudo, pelo desenho de um falo que devia funcionar como uma proteção contra a má vontade de Tias. O uso do desenho do falo para completar frases parece ser comum, como no caso da frase: "Desenho o falo que possuirá Climene" (Figura 22). A associação do falo com o homem também era comum, como no grafite "Jovem Hisócriso, o falo de Natális te saúda" (Figura 23). Nas paredes de Pompéia, a expressão sexual mais comum referia-se à relação sexual através do verbo *futuo* ("possuir"). Assim, em um prostíbulo, havia inscrições como "Vim aqui, possuí e voltei para casa" (Figura 24), ou "Plácido possuiu, aqui, quem quis" (Figura 25). Mesmo as mulheres aparecem, nas paredes, com o insólito título de "possuidoras" (Figuras 26, 27) e orgulham-se disso: "Aqui fui possuída" (Figura 28). O caráter propiciatório do ato sexual aparece em outros grafites, como em "Rapaz, quan-

tas mulheres você possuiu!" (Figura 29), ou num grafite em um vaso de cerâmica: "Possuí, possuí, possuí..." (Figura 30).

O poder do falo residia na sua capacidade de proteger dos perigos e do mau-olhado e, ao mesmo tempo, trazer sorte e proteção. Sua potência advinha da sua associação mágica à vida e à fertilidade. Embora o falo fosse, por definição, um atributo masculino, as representações jocosas de mulheres que comandam os falos parecem indicar que o efeito propiciatório da relação sexual era compartilhado pelas mulheres. O próprio uso popular do verbo "possuir", utilizado sempre em relação com a ação sexual do falo, tanto por homens como por mulheres, está a sugerir que a sorte e a proteção, derivadas do ato sexual, podiam ser compartilhadas por todos. Nesse sentido, talvez seja pouco correto atribuir o poder do falo somente ao seu detentor, o homem. Seria, provavelmente, mais razoável supor que era a *relação sexual*, implícita no falo, que portava consigo a verdadeira potência protetora. A ejaculação precoce, apresentada no vaso britânico, para além da brincadeira, lembra aos espectadores da cena a necessária ligação entre o objeto de desejo, manipulado pela mulher, e a resultante ereção.

Não seria o caso, evidentemente, de desconsiderar a supremacia masculina associada ao falo, mas de restabelecer uma necessária cautela no estudo da sua simbologia. Embora eminentemente patriarcal, a sociedade romana não deixava de apresentar contradições relativas às relações entre homens e mulheres. O poder do falo estava, portanto, intimamente ligado a essas aporias e tensões, e seria pouco razoável supor que a falocracia, para usar uma expressão *moderna*, não fosse eivada de contradições. O falo, como sinônimo da violência masculina materializada no estupro, convivía, como vimos acima, com imagens bem menos unilaterais. O complexo poder do falo não se resumia à opressão, mas podia ser sinônimo de liberdade; não era apenas violência, era também proteção e segurança. Na verdade, na medida em que o falo possuía um poder mágico pela noção de fertilidade que se lhe associava, não parece possível separar o

falo da cópula, pois o potencial de procriação do membro masculino apenas poderia se efetivar no próprio ato sexual. As figas são exemplos claros disso, assim como as constantes referências a *fututio*, momento único em que se passava da possibilidade para a efetivação. Os documentos aqui apresentados, espero, demonstram que a separação das esferas sexual e religiosa, bem como a suposição de que falo e cópula possam ser dissociados, constituem antes preconceitos modernos do que concepções antigas. Quando nos despimos de nossos próprios juízos de valor, à maneira dos antropólogos, começamos a perceber que a simplicidade de nosso olhar deve ser substituída por uma observação mais atenta e menos condicionada. Se começarmos a buscar o cotidiano nessa perspectiva, poderemos ter gratas surpresas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DuBois, P. "The subject in Antiquity after Foucault", in D. H. J. Larmour, P. A. Miller e C. Platter (eds.), *Rethinking sexuality, Foucault and Classical Antiquity*. Princeton: PUP, 1998, pp. 85-103.
- FUNARI, P. P. A. "Apotropaic symbolism at Pompeii. A reading of the graffiti evidence", *Revista de História*, 132. São Paulo, FFLCH-USP, 1995, pp. 9-17.
- JOHNS, C. *Sex or symbol? Erotic images of Greece and Rome*. Londres: British Museum Publications, 1990.
- JOURNAL OF ROMAN POTTERY STUDIES*, 1996.
- MAULUCCI, F. P. *Pompei, i graffiti figurati*. Nápoles: Bastogi, 1993.
- MAYA-SÁNCHEZ, A. "Priap. 42 una conjetura y una interpretación", *Habis*, 26, 1995, pp. 159-64.
- MESKELL, L. "The irresistible body and the seduction of archaeology", in *Changing bodies, changing meanings. Studies on the human body in Antiquity*. Londres e Nova York: Routledge, 1998, pp. 139-61.
- _____. "Re-embedding Sex. Domesticity, sexuality, and ritual in New Kingdom Egypt", in R. A. Schmidt e B. L. Voss (eds.), *Archaeologies of sexuality*. Londres e Nova York: Routledge, 2000, pp. 253-62.
- VOSS, B. L. e SCHMIDT, R. A. "Archaeologies of sexuality — An introduction", in R. A. Schmidt e B. L. Voss (eds.), *Archaeologies of sexuality*. Londres e Nova York: Routledge, 2002, pp. 1-32.

UM OLHAR SOBRE JÚLIA DOMNA ESPOSA E MÃE DE IMPERADORES

Ana Teresa Marques Gonçalves*

A implantação do Principado trouxe consigo, entre outros efeitos notáveis, uma presença feminina mais acentuada nos assuntos públicos, embora de uma forma indireta e, evidentemente, integrando somente algumas mulheres vinculadas à *domus Caesarum*. O poder se concentrava nas mãos dos homens, mas a atenção também se fixava em suas esposas, que apareciam no trono junto aos príncipes (Bauman, 1992, p. 99). A transmissão do poder implicava a existência de uma *domus* imperial bem estruturada, em cuja construção o papel desempenhado pelas personagens femininas era fundamental.

Na concepção dinástica do poder imperial, a esposa do *princeps* tinha que representar um papel ativo, o que acabava por contrastar com as antigas tradições republicanas romanas, ao menos no que se vinculava às funções públicas assumidas pelas mulheres. Apesar de muitas vezes assumirem a imagem de matronas, respeitando as tradições romanas, as mulheres da casa imperial, em várias oportunidades, souberam aproveitar os privilégios que a proximidade com o centro do poder lhes garantia.

Num artigo sobre Livia, a segunda esposa de Otávio Augusto, Rosa Cid López demonstrou como ela foi construindo, paulatinamente, uma imagem de matrona exemplar, dando o tom de atuação do que seria o papel assumido por várias outras

* Professora da Universidade Federal de Goiás.

imperatrizes ao longo do principado. Por meio de vários suportes, divulgava-se a imagem da boa esposa e do modelo de matrimônio digno de ser imitado por toda a sociedade romana (Cid López, 1998, p. 142). Suetônio comentou as relações extraconjugais de Otávio e a fidelidade de Livia, que as enfrentava de forma digna (Suetônio, LXIX, 2-3 e LXXI, 2), dedicando, inclusive, um altar à *Concordia*, como forma de ressaltar o seu bom entendimento com o príncipe. Em 35 d.C., Otávio fez promulgar uma lei pela qual Livia e Otávia, irmã do príncipe, tinham garantida sua segurança e sua proteção, mediante a concessão da *sacrosancta potestas*, a inviolabilidade própria dos tribunos, que em algumas ocasiões também fora concedida às virgens vestais. A esse privilégio uniu-se a possibilidade de dedicar-lhes estátuas e a liberação da tutela masculina, o que lhes garantia total independência no controle de seu patrimônio (Dion Cássio, XLIX, 38).

Apesar de não ter um papel oficial definido até o fim do Principado, a esposa do imperador assumia um papel público de relevância, acompanhando-o em diversas solenidades, oferecendo recepções aos senadores, dando audiências próprias no Palácio e, muitas vezes, sendo a confidente política mais próxima do soberano. O Palácio era um espaço tanto público, enquanto moradia do chefe político, quanto privado, já que nele residiam os membros de uma família. E o espaço da casa, da *domus*, sempre fora um espaço marcadamente feminino. A esfera privada era a esfera das mulheres (Nash, 1982, p. 32), mas a dificuldade de separar as esferas públicas das esferas privadas no que concerne à utilização do espaço do Palácio lhes facultava e possibilitava uma presença ativa nos assuntos ligados ao gerenciamento do Império.

No período imperial, as mulheres ligadas aos governantes não se encontravam mais tão distantes dos campos de batalhas e dos centros de ação política quanto as mulheres republicanas. Em termos familiares, quando a *domus* imperial passou a regular cada vez mais a sucessão, seu papel ancestral de elemento de

coesão familiar garantiu-lhe uma presença proeminente nas questões sucessórias. Muitas princesas foram, além de esposas, mães de imperadores, garantindo uma longa proximidade com o centro decisório imperial. Era cada vez mais importante ter, por exemplo, como Tibério no início de seu governo, uma *plena Caesarum Domus*, rica em sucessores potenciais, que lhe garantisse uma certa legitimidade no poder (Tácio, IV, 3).¹ Na formação desta *domus* as mulheres ocupavam posição de destaque, pois não se poderiam gerar herdeiros sem elas.

Houve um longo processo de emancipação da mulher romana, especialmente com o lento desaparecimento do matrimônio *cum manu* e a evolução da tutela, que contribuíram para dar às mulheres maior liberdade de movimentos (Montero, 1998, p. 177). Num artigo publicado em 1986, Arcadio Del Castillo demonstrou como a transformação do sistema legislativo foi um elemento fundamental para o desenvolvimento feminino no mundo romano. A igualdade das pessoas frente à lei e à sua aplicação garantia às mulheres uma posição social nunca antes ocupada por elas na Antigüidade (Del Castillo, 1986, p. 183). A partir do século II d.C., a mulher poderia, inclusive, obrigar o marido a romper a união, visto que pouco a pouco foi triunfando o princípio da liberdade individual da mulher, como se pode verificar pela análise da obra, por exemplo, de jurisconsultos como Ulpiano (Montero Montero, 1986, p. 203).

Paul Veyne, no artigo "La famille et l'amour sous le Haut-Empire Romain", chegou a afirmar que, entre a época de Cícero e o século dos Antoninos, passou-se por um grande evento ignorado: uma metamorfose das relações sexuais e conjugais, com um enfraquecimento do sistema gentilício e do poder paterno (Veyne, 1991, p. 35), gerando uma total transformação conjugal e sexual durante os dois primeiros séculos de nossa era e afetando, assim, a posição feminina na sociedade. Segundo este autor, a mudança social e moral foi causada pela passagem de uma aristocracia concorrente para uma aristocracia de serviço, na qual se passou a fazer carreira estando-se em bons termos com seus pares (Veyne, 1991, p. 37).

No artigo, Veyne se preocupou em levantar possibilidades para se entender as mudanças morais que se efetuaram na sociedade romana a partir do advento e do fortalecimento do cristianismo, buscando demonstrar como essas mudanças morais já estavam em andamento, segundo ele, no interior da própria sociedade pagã, e que os cristãos apenas as englobaram em seus aspectos mais moralizantes, enfatizando o mito do amor conjugal, a castidade, as necessidades da reprodução e a condenação do homossexualismo. Portanto, para Veyne, os cristãos não teriam criado uma nova moral, mas apenas incentivado uma mudança moral que já estava em andamento no mundo romano, a partir das modificações ocorridas em suas elites,² e estas mudanças afetavam diretamente a posição feminina. Como exemplo desta corrente moralizante pagã, Veyne citou o casamento dos soldados, implementado por Septímio Severo logo no início de seu governo (Veyne, 1991, p. 40). Contudo, torna-se muito complicado observar esta medida severiana sem levar em consideração o relacionamento desse imperador com suas legiões, nos primórdios de seu poder, vendo somente a questão moral da medida tomada.

Como afirmou Sarah Pomeroy, a história antiga tem sido basicamente o estudo da elite, pois é desse estrato social que temos o maior número de informações. As mulheres das quais temos maior conhecimento são, em sua maior parte, as que pertenciam ou estavam associadas a esta elite. Temos muito mais informações sobre mulheres que ficaram famosas e que foram usadas como exemplos por sua bondade ou por sua maldade (Pomeroy, 1987, p. 11).

Edmond Frézouls, num artigo sobre as mulheres, na *História Augusta*, ressaltou como elas ofereceram à história moralizante vários exemplos, principalmente no que concernia a temas como adultério e estupro, que eram bem recebidos por um público ávido por histórias de alcova e cujo papel político nem sempre era ressaltado de forma positiva (Frézouls, 1994, p. 121). É interessante observar o paroxismo do autor da *História Augusta* com relação às duas

sobrinhas de Júlia Domna. Enquanto Júlia Soêmia, a mãe de Heliogábalo, foi criticada por interferir nos assuntos públicos, influenciando por demais a conduta do jovem soberano, sua irmã, Júlia Mamea, a mãe de Severo Alexandre, foi elogiada por interferir no início do governo do filho, aproximando-o dos aristocratas (Frézouls, 1994, pp. 130-31). Dessa forma, para os autores antigos, o problema não estava apenas na intervenção feminina nos assuntos públicos, mas a favor de quem ou contra quem elas interferiam.

Durante o Império, algumas mulheres, tanto vivas quanto mortas, receberam grandes honras. Mas vivas ou mortas, o propósito normal de se honrar as mulheres era exaltar os homens dos quais elas haviam sido mães, esposas ou irmãs (Pomeroy, 1987, p. 206). Sua função mais ressaltada era a de intercessoras entre as facções masculinas (p. 209), pois, como não podiam assumir cargos realmente políticos, as mulheres imperiais se viram obrigadas, na maior parte das vezes, a exercer influência por intermédio de seus filhos e maridos (p. 211). Assim, as mulheres que conhecemos um pouco mais são aquelas que conseguiram ter influência em assuntos de interesse para os homens (p. 252).³

Deste modo, no mundo romano imperial, as mulheres foram muito mais do que "silenciosas passageiras clandestinas", para utilizar a expressão de Pierre Grimal (apud Mandrou, 1969, p. 339). Por isso, cada vez mais se alia o estudo das fontes textuais com as epígrafes e com as representações do feminino, que aparecem em peças da cultura material romana (Mossé, 1993, p. 999), na tentativa de nos aproximarmos mais e melhor dessas imagens femininas.

Então, é dessa maneira que nos aproximamos da imagem de Júlia Domna, segunda esposa do imperador Septímio Severo e mãe dos imperadores Geta e Caracala, além de tia-avó dos imperadores Heliogábalo e Severo Alexandre. Portanto, uma mulher muito próxima do círculo do poder e que recebeu inúmeras honras e homenagens em vida e após sua morte, ou, como afirma Stewart Perowne, uma das "*Politické Dames*" do Império Romano (Perowne, 1974, p. 139).

Logo após perder sua primeira esposa, Paccia Marciana, com quem havia tido duas filhas⁴ (HA, "Vida de Severo Alexandre", VIII, 1), Septímio Severo resolveu se casar novamente. Alguns anos antes, em 179 d.C., quando estava na Síria, ele tinha ouvido falar de uma bela jovem, cujo horóscopo indicava que ela seria esposa de um soberano (HA, "Vida de Severo", III, 9). Por isso, ela teria recebido o nome de Domna, transposição da palavra síria Martha, que queria dizer senhora, mestra (Babelon, 1957, p. 34). O casamento ocorreu por volta de 187 d. C. (Babelon, 1957, p. 57), quando Septímio era *legatus pro praetore* em Lugdunum (Lion) (HA, "Vida de Severo", III, 9). Possivelmente, essa história, como nos lembra Mary G. Williams, foi uma *vaticinatio post eventum* (Williams, 1902, p. 260), vinculando-se o sucesso de Severo ao destino de Júlia, como um casal determinado a reinar, por intermédio da veiculação de vários *omina imperii*.

Júlia era filha de Júlio Bassiano, sacerdote do deus Sol (Elagabal) de Emesa, uma florescente cidade síria (Babelon, 1957, p. 31). Dion Cássio apresenta-a como vinda de uma família plebéia e vulgar (Dion Cássio, LXVIII, 24). Entretanto, desde a obra de Mary Williams, publicada no início do século passado, tem-se demonstrado o equívoco desta afirmação, enfatizando-se a passagem da *História Augusta*, na qual Júlia é descrita como *nobilem orientis mulierem* (HA, "Vida de Severo Alexandre", V, 4).⁵ Ela tinha uma irmã, Júlia Mesa, que acabou por ter grande influência nos destinos do Império, mediante a elevação de seus netos ao poder (Herodiano, V, 3.2).

Em 188 d.C., na própria cidade de Lugdunum, nasceu seu primeiro filho, Bassiano, posteriormente alcunhado Caracala. No ano seguinte, antes de ir para a Sicília, nasceu seu segundo filho, Geta. Em agosto de 190 d.C., toda a família foi para Roma, para que Severo assumisse o Consulado, indicado por Cômodo. Septímio adquiriu uma boa propriedade em Roma, cercada de belos jardins e algumas terras na África (Babelon, 1957, p. 68). Logo a seguir, ele foi enviado para a Ilíria e de lá para a Trácia e a Panônia (191 d.C.),

onde, em 193 d.C., foi proclamado *imperator* por suas legiões, após o assassinato de Pertinax. Não se sabe ao certo se Júlia, com filhos tão pequenos, acompanhou-o nessas viagens, mas ela estava ao seu lado quando ele entrou triunfante em Roma em 193 d.C. (Dion Cássio, LXXIII, 16).

Para celebrar essa entrada triunfal em Roma, cunharam-se moedas. Algumas delas em honra da esposa do novo imperador. Nos reversos das moedas apareciam nas legendas os termos *Bona Spes* (BMC, V, p. 102 — três moedas cunhadas em Emesa) e *Boni Eventus* (BMC, V, p. 86 — uma moeda cunhada em Alexandria, p. 102 — uma moeda cunhada em Emesa), que expressavam a promessa da família imperial de bem governar e de satisfazer as esperanças de vários grupos que constituíam o Império. Algumas das primeiras moedas cunhadas para Júlia Domna celebravam e a associavam à deusa Vênus, como *Venus Victrix* (BMC, V, p. 27 — quatro moedas cunhadas em Roma; p. 28 — quatro moedas cunhadas em Roma; p. 123 — três moedas cunhadas em Roma), celebrando as vitórias nas guerras civis, e como *Venus Genetrix* (BMC, V, p. 28 — uma moeda cunhada em Roma; p. 433 — duas moedas cunhadas em Roma; p. 434 — seis moedas cunhadas em Roma), a divindade protetora da primeira família Júlia, formada pelos descendentes de Otávio Augusto e Lúvia (Birley, 1971, p. 169). Segundo J. Aymard, essa predileção por Vênus tinha sido retomada a partir do período dos Antoninos, quando as duas Faustinas, Maior e Menor, esposas de Antonino Pio e Marco Aurélio, respectivamente, enfatizaram o culto à divindade feminina protetora e fundadora da *gens Iulia* (Aymard, 1934, p. 178). Esta foi uma outra maneira de vincular a família severiana à dinastia antonina por intermédio da utilização da imagem de Vênus.⁶

O título de Augusta também foi dado a Júlia Domna durante este primeiro ano, pois ele apareceu nos anversos de várias moedas cunhadas até 195 d.C. (*Iulia Domna Augusta*) (BMC, V, pp. 27, 28, 86, 87 e 122). A partir de 195-196 d.C. e até

211 d.C., quando ocorreu a morte de Septímio e a ascensão de Geta e Caracala, nos anversos a legenda mais comum foi *Iulia Augusta* (BMC, V, pp. 123, 124, 156-70, 306-14), como se a imperatriz, durante as guerras civis travadas contra Pescênio Nigro e Clódio Albino, que duraram até 197 d.C., estivesse querendo se afirmar como a única Augusta possível, da mesma forma que Septímio encarnaria o melhor Augusto possível para o Império, pois ela deixou de usar nas moedas o seu nome característico, Domna, para utilizar somente o seu nome de família e seu título de Augusta. Outra mudança se deu quando ela passou, em 211 d.C., de esposa de imperador a mãe de governante. Nos anversos das moedas cunhadas neste período, e até 217 d.C., quando Caracala foi assassinado, apareceu a legenda *Iulia Pia Felix Augusta* (BMC, V, pp. 430-36), demonstrando mais uma mudança no poder romano (Hill, 1964, p. 11).⁷ Interessante lembrar que o título *Pius Felix* foi concedido a Cômmodo depois que sua *damnatio memoriae* havia sido cancelada por Septímio, após este se denominar filho de Marco Aurélio e, portanto, irmão de Cômmodo. Parece que o título foi estendido aos membros da família real, por isso, quando Júlia Domna deixa de ser a imperatriz e passa a ser somente a mãe do soberano, passa a ser denominada nas moedas *Pia Felix*, um título, aliás, nunca antes dado a uma mulher⁸ (Santiago Fernández, 1999, p. 156).⁹

Em 196 d.C., em reconhecimento a sua presença ao lado do marido nos acampamentos militares, durante as guerras civis, ela recebeu o título de *Mater Castrorum*, uma novidade só antes atribuída a Faustina, esposa de Marco Aurélio (Dion Cássio, LXXI, 10). Este título também apareceu nas legendas dos reversos das moedas de Júlia Domna (BMC, V, p. 164 — quatro moedas cunhadas em Roma; p. 312 — uma moeda cunhada em Roma; p. 313 — duas moedas cunhadas em Roma), e ainda acrescentou-se em algumas legendas as letras *S (enatus) C (onsultum)* (BMC, p. 312 — uma moeda cunhada em Roma; p. 313 — uma moeda cunhada em Roma), indicando que o título foi conferido pelo Senado. O título

de *Mater Castrorum* também apareceu em duas bases de estátuas que lhe foram dedicadas no ano de 196 d.C., em duas cidades diferentes, Narbona (CIL, XII, 4.345) e Óstia (CIL, XIV, 120).

No ano de 194 d.C., surgiu uma das primeiras inscrições nas quais a família de Severo foi designada como *domus divina*. Esta foi oferecida pelos habitantes de Lugdunum, em homenagem a Severo e Clódio Albino, recém-nomeado César (Williams, 1902, pp. 263-64). Como fundadora dessa família divina, destinada a controlar os desígnios imperiais, Júlia foi cumulada de honras, nas províncias ocidentais e orientais. Por exemplo, em 1913, encontrou-se na cidade de Atenas uma estela de mármore, na qual se associava Júlia Domna a Atena Polias, possivelmente mandada erigir em 195 d.C., quando embaixadores atenienses foram recebidos em Palácio (Oliver, 1940, p. 526).

Há também um pequeno camafeu, guardado no Cabinet des Médailles, em Paris, datado desse período, no qual aparecem de perfil os quatro elementos da *domus divina*: Septímio, atrás dele Júlia, olhando para Caracala e Geta (Babelon, 1957, p. 97). Possivelmente, tratou-se de um presente oferecido por algum membro da família imperial a um amigo próximo, ou de uma peça mandada fazer por algum aristocrata, que queria demonstrar a sua lealdade ao grupo reinante. Tem-se, da mesma forma, uma pintura feita em madeira, também datada desse período, que faz parte do acervo do Museu de Berlim, na qual se encontravam representados os quatro membros da família, sendo que os meninos eram ainda muito jovens e foram representados em tamanho bem menor que o dos pais. Todavia, o retrato de Geta foi apagado após a sua *damnatio memoriae* (Babelon, 1957, p. 80).

Com a vitória sobre Clódio Albino em 197 d.C., Caracala foi aclamado Augusto e Geta, César (HA, "Vida de Geta", V, 3). Como as guerras civis estavam terminadas, propagandeava-se a imagem da tranquilidade que passava a reinar no Império. Vários edifícios foram construídos ou reconstruídos em Roma e nas províncias, e dedicados aos membros da família severiana.¹⁰

Várias estátuas dedicadas à prosperidade de Severo, Júlia e seus filhos viram erigidas, por exemplo, no norte da África, terra de nascimento de Septímio, restando-nos por vezes apenas as dedicatórias de algumas dessas estátuas, postas nos pedestais (CIL, VIII, 2.550-2.553, 2.558-2.559, 2.549, 18.702, 18.253-18.255). Em 200 d.C., Severo mandou reconstruir uma ponte sobre o rio Chabina, que ligava a Capadócia à cidade de Comagena (Williams, 1902, p. 266). Tratava-se de uma ponte erguida sobre quatro colunas, cada coluna dedicada a um membro da família imperial.¹¹ Na estátua dedicada a Júlia Domna aparece a seguinte inscrição: *Ivi. Domnam. Avg. Matrem. Castrorum. Quat. Civitat. Commag* (CIL, III, 6.714). Importante ressaltar, em primeiro lugar a preocupação de representar, mesmo numa ponte, a união da família imperial, os quatro pilares que sustentavam o Império; e em segundo lugar, a posição de Júlia como Augusta e Mãe do Exército.

Não foi à toa que a legenda *Concordia* apareceu em tantas moedas de Júlia (BMC, V, p. 276 — cinco moedas cunhadas em Laodicéia), indicando a Concórdia da família como um todo (*Concordia Felix*) (BMC, V, p. 170 — uma moeda cunhada em Roma), entre a imperatriz e seu esposo e entre os irmãos e futuros governantes, buscando-se divulgar a idéia de entendimento na *domus* que deveria se espalhar por todo o Império — idéia esta, aliás, bastante forjada, haja vista a discórdia que marcava a relação estabelecida entre os irmãos Geta e Caracala, que chegaram até a pensar na divisão do Império após a morte de Septímio. Essa divisão foi contestada e evitada por Júlia, que perguntou a eles como fariam para dividir a própria mãe (Herodiano, IV, 4-8). Vê-se, assim, uma das formas de interferência da imperatriz na vida pública, intercedendo junto aos filhos na condução dos desígnios imperiais.

Deve-se também ressaltar que, quando a indicação de Caracala como sucessor do pai ficou assegurada pelo título de Augusto que lhe foi concedido, passaram a aparecer como legenda das moedas de Júlia Domna os termos *Aeternit (ate) Imperi (i)* (BMC,

V, pp. 157-58 — seis moedas cunhadas em Roma), que reforçavam exatamente o princípio dinástico vigente (Giacosa, 1980, p. 57).

Possivelmente, o mais difícil momento de Júlia como imperatriz foi durante a prefeitura do Pretório de C. Fúlvio Plautiano, cuja ascendência sobre o soberano se estendeu de 199-200 d.C. a 205 d.C. (Dion Cássio, LXXV, 14.2-5). Segundo Dion Cássio, essa ascendência de Plautiano sobre Septímio, que até conseguiu casar sua filha Plautila com Caracala, fez com que Júlia se afastasse dos negócios públicos e se dedicasse a estudos filosóficos, em companhia de sofistas e de outros filósofos (Dion Cássio, LXXV, 15.6-7). A formação de um círculo de filósofos e intelectuais em torno de Júlia Domna foi atestada por Filóstrato, na *Vida de Apolônio de Tyana*, um trabalho que teria sido escrito a pedido da própria princesa:

Como eu pertencia ao círculo da Imperatriz — e ela era uma devotada admiradora de todos os exercícios retóricos —, ela pediu-me para reescrever e publicar estes ensaios e para dar especial atenção ao estilo e à dicção (Filóstrato, I, 3).

Como indicou E. A. Hemelrijk, os canais de patronato haviam se modificado muito no início do Principado. O patronato aristocrático continuou existindo, mas o patrono universal era o imperador. As imperatrizes, muitas vezes, intermediavam o acesso dos intelectuais aos governantes (Hemelrijk, 1999, p. 103), como foi o caso de Júlia Domna. Enquanto autores, como Maria Daria Saavedra Guerrero, ressaltam a importância do mecenato de Júlia, para a legitimação do governo severiano e a difusão da ideologia do Principado, por sua dedicação de tempo e dinheiro para o apoio, sustento e promoção de trabalhos literários (Saavedra Guerrero, 1994, p. 194), outros autores, como G. Bowersock, tentaram reconsiderar a importância do círculo, enfatizando que, possivelmente, os filósofos que cercaram a imperatriz não formaram um grupo coeso, pois, além de conhecermos o nome de poucos homens que

teriam participado desse círculo, como Filóstrato e Filisco da Tessália, as obras que nos restaram remetem muito mais a discussões filosóficas do que a assuntos políticos (Bowersock, 1973, p. 185). Também se deve destacar que não se sabe ao certo quando e onde esse círculo se reunia.

De qualquer forma, parece que essas discussões filosóficas, especialmente atrativas ao final do 2º século e início do 3º século d.C., com o aparecimento de uma neosofística (Saavedra Guerrero, 1994, p. 123), atraíram a atenção da princesa até o fim de sua vida. Em suas viagens, ela sempre levava consigo alguns desses filósofos, médicos, poetas, escritores, juristas e historiadores¹² (Hemelrijk, 1999, p. 123), e mesmo quando morou em Nicomédia e Antioquia, durante o reinado de Caracala, ela nunca deixou de receber esses intelectuais. Essa preocupação filosófica realçava a sua imagem de imperatriz culta e sofisticada (Turton, 1974, pp. 4-5).¹³ Tanto que essa imagem permaneceu em alguns trabalhos atuais, como no artigo de Saavedra Guerrero, no qual Júlia foi chamada de Imperadora Filósofa, e afirmou-se que ela foi a catalisadora de um grupo de intelectuais que puderam manter sua importância isoladamente, mas a atividade de convocá-los, reuni-los e atraí-los fez com que a personalidade da promotora desses encontros ocupasse um lugar importante na história da cultura romana (Saavedra Guerrero, 1994, p. 200).

A intervenção feminina mostrava-se mais forte em certos momentos, como sucessões, casamentos, usurpações, complôs. No caso de Júlia Domna, é digna de nota a sua reação à queda de Plautiano e à dissolução do casamento de Caracala com Plautila. Foi durante a celebração da *decennalia* de governo de Septímio, em 203 d.C., que se promoveu o casamento de Caracala com Plautila, demonstrando todo o poder de Plautiano (Birley, 1971, p. 212). Foram distribuídos dois milhões de sestércios para a plebe urbana de Roma e para os membros da guarda pretoriana, como forma de comemorar as bodas. Dion Cássio comentou que viu os presentes sendo carregados do Fórum para o Palácio e que ele

estava presente no banquete que foi oferecido pelo imperador. Além disso, houve jogos por sete dias, nos quais foram sacrificadas 700 feras (Dion Cássio, LXXVI, 1.1-5). A família parecia mais uma vez unida, comparecendo junta às cerimônias.

Porém, em 203-204 d.C. começaram a circular em Roma rumores contra Plautiano. Segundo Dion Cássio, Septímio anunciou a construção de estátuas para Plautiano (Dion Cássio, LXXV, 16.2-5), mas na *História Augusta*, apresenta-se uma outra versão. Diz-se que Septímio ficou irado com o fato de Plautiano ter colocado estátuas suas entre as dos parentes e familiares do imperador (HA, "Vida de Severo", XIV, 7). A partir disso, o maior inimigo de Júlia começou a perder poder.

Tanto que, nos Jogos Seculares de 204 d.C., Júlia Domna voltou a apresentar posição de destaque ao lado do príncipe. No segundo dia dos Jogos, Júlia, seguida de 109 mulheres casadas,¹⁴ realizou banquetes no Capitólio (*sellisternia*) em honra a Juno e Diana (Birley, 1971, p. 227). Sabe-se que, durante os Jogos, realizavam-se inúmeros sacrifícios às divindades. Como o Arco dos *Argentarii* foi erguido e dedicado a Septímio e sua família durante os Jogos, e em uma de suas paredes aparece um relevo de Júlia fazendo um sacrifício junto com Severo e, possivelmente, Geta,¹⁵ acredita-se que a imperatriz tenha participado pessoalmente dos rituais religiosos dos Jogos (Ghedini, 1984, p. 11). Somente Herodiano fez menção à realização desses *ludi saeculares* (Herodiano, III, 9-10). John Scheid lembrou-nos de que no campo religioso as mulheres eram indispensáveis para que o esposo ficasse completo, principalmente nos Jogos Seculares, quando as matronas oficiavam em segundo lugar, mas o faziam em público, e pronunciavam orações semelhantes às orações ditas pelos homens (Scheid, 1993, p. 498).

Mas foi Dion Cássio quem contou em detalhes a queda de Plautiano. Em janeiro de 205 d.C., Caracala persuadiu um liberto imperial, de nome Euodo, a contratar três centuriões para vigiar Plautiano. No dia 22, à noite, esses três centuriões se apresentaram perante Septímio e informaram terem sido contratados pelo prefeito

do Pretório para assassinar os imperadores, lendo uma carta que parecia confirmar a história. Como Septímio havia sonhado na noite anterior que Clódio Albino estava vivo e conspirava contra ele, acabou interpretando o sonho como um presságio da traição de Plautiano. Este foi chamado a Palácio e tentou alegar inocência, mas Caracala se atirou sobre ele, com o intuito de matá-lo. Segundo Dion, o príncipe não permitiu e mandou que os centuriões o matassem. Vários amigos de Plautiano foram assassinados. Caracala se divorciou de Plautilla e a exilou na ilha de Lípári.¹⁶ Os nomes de Plautiano e de sua família foram apagados de todos os monumentos públicos e suas estátuas foram destruídas (Dion Cássio, LXXVI, 2.5 e 3.1).¹⁷ A partir desses acontecimentos, Júlia Domna voltou a reinar soberana em Palácio.

Entre ser mortal e ser deus, criou-se uma vasta gama de possibilidades, que iam da potencialidade divina aos conceitos de associação, assimilação e encarnação, que foram habilmente utilizados como formas de propaganda imperial, visando exaltar o carisma do imperador e dos membros de sua família. As princezas romanas sempre mantiveram um culto especial às divindades femininas, como Ceres, Juno, Vênus e Cibele (Aymard, 1934, p. 178).¹⁸ Júlia Domna teve várias imagens suas associadas a essas divindades, utilizando-se de vários suportes para veicular estas associações.

Vejam alguns exemplos. No Arco de Leptis Magna, construído pelos habitantes da cidade para comemorar uma possível visita de Severo à sua cidade natal em 203 d.C., Júlia era representada sentada, tendo um pavão, atributo de Juno,¹⁹ aos pés (Ghedini, 1984, p. 72). Em Óstia, foi encontrada uma estátua na qual Júlia apresentava os atributos de Ceres,²⁰ o feixe de trigo e as papoulas nas mãos (Baharal, 1996, p. 146). No Museu de Kassel tem-se um camafeu no qual Júlia aparece sentada sobre um conjunto de armas, com uma coroa de louros na mão direita, um ramo de palma na esquerda e portando asas, como a Vitória (Ghedini, 1984, p. 80). Num pequeno relevo, atualmente integrando

o acervo do Museu Nacional de Varsóvia e estudado por Francesca Ghedini, Júlia aparece como a personificação da Vitória coroando de louros seu filho Caracala, em trajes militares, enquanto este fazia uma *adlocutio* para as tropas (Ghedini, 1984, pp. 64-66). Indica-se, deste modo, a enorme vinculação de Júlia com o poder de seu filho, após ver Geta ser assassinado pelo irmão em seus braços (Herodiano, IV, 4.3). Em alguns reversos de suas moedas, ela aparece assimilada às imagens de Diana *Lucifera*²¹ (BMC, V, p. 277 — duas moedas cunhadas em Laodicéia; p. 311 — uma moeda cunhada em Roma; p. 431 — cinco moedas cunhadas em Roma) e de Vesta²² (BMC, V, p. 28 — duas moedas cunhadas em Roma; p. 123 — três moedas cunhadas em Roma; p. 165 — oito moedas cunhadas em Roma; p. 280 — três moedas cunhadas em Laodicéia; p. 310 — três moedas cunhadas em Roma; p. 314 — três moedas cunhadas em Roma; p. 435 — quatro moedas cunhadas em Roma). Num camafeu de interpretação bastante controversa, o camafeu Marlborough, que está no Museu Britânico de Londres, aparece um casal, possivelmente imperial, ostentando os atributos de Ísis²³ (manto franjado suspenso no peito e uma coroa de espigas e flores) e de Amon. Poderiam ser, pela datação da obra, Septímio e Júlia assimilados a essas divindades egípcias (Ghedini, 1984, p. 93, e Georgoudi, 1983, p. 577). Uma novidade de Júlia foi a legenda *Luna Lucifera*, que apareceu em algumas moedas (BMC, V, p. 431 — duas moedas cunhadas em Roma; p. 432 — duas moedas cunhadas em Roma), e nas quais a imperatriz se mostrava como a lua enquanto o imperador seria o sol (Williams, 1902, p. 303).

Sabe-se que Caracala buscou assimilar-se a Alexandre Magno e Hércules (Herodiano, IV, 8.2). A partir de 212 d.C., apareceram imagens de Júlia Domna se vinculando também a essas duas figuras. Há um camafeu, estudado por Francesca Ghedini, que pertence a uma coleção particular, no qual um busto feminino de perfil, coroado de louros e velado, segura na mão direita um pequeno cetro em posição oblíqua. Essa imagem tem sido descrita como sendo a de Júlia associada à Olímpíada, a mãe de Alexandre

Magno (Ghedine, 1984, p. 90). A mesma estudiosa analisou uma estátua, conservada nos museus do Vaticano, na qual Júlia aparece assimilada a Onfale, a rainha lídia que teria submetido Hércules, humilhando sua força viril. Na estátua, Júlia aparece como uma jovem nua, com uma clava na mão esquerda e a pele de leão sobre a cabeça (Ghedine, 1984, p. 95).

Vemos, assim, como o direito de imagem²⁴ foi utilizado pelas mulheres integrantes da família imperial, associando sua própria imagem à de seu esposo e às dos filhos. Nos reversos das moedas emitidas por Júlia Domna, aparecem, além de divindades, sua assimilação com personificações alegóricas, ou seja, conceitos abstratos que aludiam às virtudes que a princesa divulgava possuir (Santiago Fernández, 1999, p. 163).²⁵ Vejamos alguns exemplos. Aparecem algumas referências às seguintes virtudes: *Aequitas* (Eqüidade) (BMC, V, p. 86 — uma moeda cunhada em Alexandria; p. 430 — uma moeda cunhada em Roma); *Pietas* (Piedade)²⁶ (BMC, V, p. 86 — três moedas cunhadas em Alexandria; p. 165 — quatro moedas cunhadas em Roma; p. 278 — duas moedas cunhadas em Laodiceia); *Fecunditas* (Fecundidade) (BMC, V, p. 122 — duas moedas cunhadas em Roma; p. 307 — uma moeda cunhada em Roma; p. 311 — uma moeda cunhada em Roma); *Felicitas* (Felicidade) (BMC, V, p. 154 — duas moedas cunhadas em Roma); *Hilaritas* (Bom Humor) (BMC, V, p. 161 — sete moedas cunhadas em Roma; p. 277 — uma moeda cunhada em Laodiceia; p. 308 — duas moedas cunhadas em Roma; p. 312 — duas moedas cunhadas em Roma); *Laetitia* (Alegria) (BMC, V, p. 162 — duas moedas cunhadas em Roma; p. 277 — três moedas cunhadas em Laodiceia; p. 278 — quatro moedas cunhadas em Laodiceia); *Pudicitia* (Castidade e Pudor) (BMC, V, p. 166 — três moedas cunhadas em Roma; p. 278 — quatro moedas cunhadas em Laodiceia; p. 433 — uma moeda cunhada em Roma).

A produção de retratos, camafeus, pinturas, bustos e estátuas, tinha uma larga difusão no Império Romano e uma importante função na vida social, política e cultural. Como comprovou Jacques Vincent,

muitos desses artefatos foram solicitados por uma clientela feminina privilegiada (Vincent, 1996, p. 8). As próprias mulheres mandavam reproduzir as suas imagens, principalmente as imperatrizes. Assim, somente pelas inscrições, se existirem, poderemos saber se a obra foi de encomenda ou uma doação. E essas obras variavam muito de tamanho. Para Júlia Domna, temos notícias tanto de pequenas peças como os camafeus,²⁷ já citados, quanto de uma estátua colossal, cujos fragmentos encontram-se nos museus do Vaticano e que foram estudados por C. Albizzati. Desta estátua colossal somente nos restou o rosto, levemente quebrado no nariz, mas no qual se reconhece a cabeleira típica dos retratos da primeira fase de Júlia Domna²⁸ (Albizzati, 1937, pp. 216-17). Existem também dois bustos em bronze de Júlia, encontrados na Síria, nas cidades de Emesa e de Gabi, possivelmente ofertados a ela durante a sua visita àquela região em 197-198 d.C. (Hiesinger, 1969, pp. 39-44).²⁹

Além disso, sua titulação foi aumentando com o passar do tempo. A partir de 211 d.C., apareceram denários cujas legendas se referiam a ela como *Mat. Avgg. Mat. Sen. M. Patr.*, ou seja, como mãe dos Augustos, do Senado e da Pátria (BMC, V, p. 432 — três moedas cunhadas em Roma). Numa inscrição datada do mesmo ano,³⁰ aparece a seguinte dedicatória: *Ivliae. Avg. Matri. Avg. N. Et. Castrorum. Et. Senatvs. Et. Patriae.* (Para Júlia Augusta, mãe do Augusto e do Exército e do Senado e da Pátria) (CIL, VI, 1.035).³¹ E também um enorme título que aparece no Arco dos *Argentarii*. De acordo com Francesca Ghedini, a dedicatória do Arco foi totalmente reescrita após a eliminação dos nomes de Geta, Plautiano e Plautila. O que era antes *Mater. Avgg. (ustorum). Et. Castrorum.* teria se transformado em *Ivliae. Avg. Matri. Avg. (usti) N. (ostri) Et. Castrorum. Et. Senatvs. Et. Patriae.* na segunda redação (CIL, VI, 1.035) (Ghedini, 1984, p. 10, e Williams, 1902, p. 272).³²

Duas explicações podem ser aventadas para o aumento de sua titulação e, obviamente, das honras recebidas. A primeira diz respeito à inicial necessidade de preencher o espaço das

inscrições surgidas com a eliminação do nome de Plautila. A segunda se refere ao aumento de poder de Júlia após o assassinato de Plautiano, e principalmente após a ascensão de Caracala como único imperador. Quando ele se afastou de Roma para combater os Partos, ele a indicou para receber cartas e petições, função até então exercida pelos prefeitos do Pretório (Dion Cássio, LXXVII, 18.20), e ela possuía um séquito formado por pretorianos, séquito este digno de uma imperatriz, sendo um sinal externo e visível da manutenção de sua dignidade (Dion Cássio, LXXVIII, 4.23).

Nas fontes mais tardias, como a *História Augusta*, a imagem de Júlia Domna aparece modificada, exatamente devido a esse poder tardio. O que era contado em Dion Cássio como uma acusação sem provas de Plautiano, isto é, que Júlia era adúltera (Dion Cássio, LXXVIII, 24.1), delito equiparável à alta traição no caso das princesas, acabou se tomando uma verdade repetida pelos documentos mais tardios. Na "Vida de Severo" da *História Augusta*, afirma-se peremptoriamente que Júlia era famosa por seus adultérios e que havia até mesmo conspirado contra ele (HA, Vida de Severo, XVIII, 5). Na obra de Aurélio Vítor, Júlia aparece descrita como uma mulher sem moral, que se apresentou frente a seu filho despida, buscando suscitar o seu desejo e superar a sua perplexidade, com o intuito de convencê-lo a desposá-la (Aurélio Vítor, XXI, 2). Em outras obras do 4º século d.C., como a *Epítome de Caesaribus* e a obra de Eutrópio, Júlia aparece como madrasta (*noverca*) de Caracala, e não como sua mãe, o que explicaria seu interesse carnal por ele (*Epítome*, XXI, 5, e Eutrópio, VIII, 20.1).³³ Já na obra de Herodiano, o autor comentou que os alexandrinos chamavam Júlia de Jocasta (Herodiano, IV, 9.2-3), pelo fato de estar sempre próxima do filho e de este não ter-se casado após o assassinato de Plautila.³⁴ O incesto era para os romanos um crime gravíssimo.

Para G. Marasco, as obras de Herodiano e Dion Cássio apenas tentaram criar uma atmosfera trágica para a história que contavam, comparando Júlia a Jocasta, e Geta e Caracala a Etéocles e Polínice (Marasco, 1996, p. 126). Neste artigo, demonstra-se

como uma má interpretação das fontes do 3º século levou a uma reconstrução da imagem de Júlia nos documentos textuais do 4º século d.C. Para isso, teriam contribuído os boatos, rumores e pilhérias que foram reproduzidos por Dion Cássio e Herodiano em seus textos, o fato de Júlia vir do Oriente, onde o incesto não era tão mal visto quanto nas províncias ocidentais, e por uma comparação que teria sido feita entre o comportamento de Júlia e o de Fausta, mulher de Constantino, bastante criticada pelas fontes do 4º século d.C. (Marasco, 1996, p. 131).

A morte de Júlia acabou sendo realmente trágica. Após chegar-lhe a notícia do assassinato de Caracala, ela se suicidou (Dion Cássio, LXXVIII, 4.1).³⁵ Herodiano recorda uma segunda versão, na qual Júlia teria sido morta por ordem de Macrino (Herodiano, IV, 13.8), mas a hipótese de suicídio foi a mais viável.³⁶ J. Babelon inferiu que ou ela se matou de fome ou tomou um forte veneno (Babelon, 1957, pp. 199 e 201). Suas cinzas foram inicialmente depositadas num monumento dedicado aos netos de Otávio Augusto, Caio e Lúcio, onde já estavam postas as cinzas de Geta (Dion Cássio, LXXVIII, 15.1), e somente após a sua divinização, elas foram levadas para o mausoléu dos Antoninos (Babelon, 1957, pp. 201-2).

Sua divinização foi tardia, pois sua apoteose só ocorreu sob o governo de Heliogábalo (Hiesinger, 1969, p. 40). Foi com a dinastia dos Antoninos que o culto das *divae* se consolidou, com quase todas as esposas imperiais tendo sido deificadas. Na concessão da apoteose às mulheres da *domus* imperial, mediante um decreto dos senadores, estes valoravam principalmente os méritos de seu comportamento moral, a sua *pietas* e sua fidelidade como esposa. Nesse sentido, foi se estabelecendo uma distinção com a apoteose do imperador, pois este recebia a *consecratio* devido à sua tarefa política como chefe de Estado. A presença das mulheres no culto imperial servia indubitavelmente para reforçar o poder da dinastia reinante (Cid López, 1998, p. 153), por isso Heliogábalo, que se dizia filho de Caracala, se preocupou em divinizar Júlia Domna.³⁷

Tem-se um pequeno camafeu, chamado de Camafeu Orghidan, que foi encontrado na Síria, no qual apareciam dois bustos de perfil, um de frente para o outro. O da esquerda representava um homem com barba e coroadado de louros; o da direita, uma mulher com véu e diadema e cabelo em coque. Entre os dois bustos, a figura de Palas Atena e, abaixo dos bustos, duas águias. Julius Banko interpretou essa imagem como a representação de Júlia Domna e Septímio Severo sendo levados para o céu pelas águias após suas apoteoses, ao encontro das divindades, como Atena, datando-se a peça do governo de Heliogábalo, quando os dois já teriam sido divinizados. Portanto, uma das poucas imagens póstumas de Júlia (Banko, 1935, pp. 124-29).³⁸ Além disso, Mary Williams citou uma inscrição, encontrada no pedestal de uma estátua que se perdeu, na África, possivelmente datada de 229 d.C., na qual Júlia já aparecia homenageada como *Divae. Iulia. Domnae*. (Williamns, 1902, p. 297).

Querida ou odiada, Júlia Domna foi centro de atenção política, social e cultural. E, devido a isso, sua imagem se tornou bastante controversa. Vacilava-se entre admirá-la e criticá-la, mas foi uma personagem à qual seus contemporâneos não conseguiram ficar indiferentes. Dedicou-se à política (Dion Cássio, LXXVII, 18.2-3), mas também à filosofia e a outros saberes, inclusive esotéricos. A historiografia antiga procurou separar as virtuosas mulheres que exerceram um patronato cultural das mulheres ditas intrometidas que se envolviam em política (Hemelrijk, 1999, p. 127). A Júlia Domna, esta classificação maniqueísta não pôde ser aplicada. Sem dúvida, poucas imperatrizes receberam tantas inscrições, homenagens, títulos, honras e estátuas, e cunharam tantas moedas. Por isso, sempre vale a pena lançar um novo olhar sobre as suas imagens.

NOTAS

- ¹ Ver, sobre a questão da *plena Caesarum Domus*, Corbier, 1990, p. 232.
- ² Esta posição de Veyne é tão interessante quanto criticável, visto que em muitos momentos torna-se uma posição extremamente parcial. A elite romana manteve uma grande concorrência em seu interior, buscando se aproximar do centro de poder e conseguir os cargos públicos graças a esta proximidade com o soberano. E certamente o cristianismo não apenas utilizou aspectos morais já existentes, como trouxe consigo outros aspectos inovadores. A luta que continuou existindo no seio das elites, mesmo quando seus membros se transformaram, nas palavras de Veyne, numa aristocracia de serviço, pode ser percebida, por exemplo, pela leitura de Herodiano, IV, 4, passagem na qual o autor descreve a rivalidade que os amigos de Geta e Caracala travavam para ascender aos cargos públicos.
- ³ Esta ainda é a situação majoritária em nossa historiografia acerca da Antigüidade Romana, apesar do aparecimento de artigos, como, por exemplo, o de Pedro Paulo A. Funari, intitulado "Romanas por elas mesmas", no qual o autor buscou comentar algumas raras evidências femininas produzidas pelas próprias mulheres romanas, advindas de estratos mais baixos da população, como se observa em alguns grafites analisados (Funari, 1995, pp. 179-200).
- ⁴ Segundo J. Babelon, estas duas filhas receberam grandes dotes e se casaram com dois aristocratas, que chegaram ao Consulado, mas foram afastadas de Palácio por Júlia Domna, por isso pouquíssimas informações se têm sobre elas (Babelon, 1957, p. 65).
- ⁵ Ver também Babelon, 1957, p. 35.
- ⁶ No Museu do Capitólio encontram-se duas estátuas representando Caracala e Plautilla como Marte e Vênus (*Catalogue du Musée du Capitole*, 1912, p. 297).
- ⁷ Esta divisão da cunhagem de Júlia Domna em três etapas, marcadas pelos três tipos de legendas diferentes, que aparecem nos aversos das moedas, adotadas ao longo de sua vida, também foi adotada por R. Reece em sua obra *Roman coins* (Reece, 1970, p. 104).
- ⁸ Interessante notar que o título *Pius Felix* concedido aos homens tinha uma conotação militar. Pode-se inferir que o título dado a Júlia tenha sido um alargamento da noção de *Mater Castrorum*.
- ⁹ Segundo Santiago Fernández, é de se estranhar o caso de Júlia Domna, que aparece denominada como *Pia Felix*, indicando um importante papel político por ela desempenhado e suas funções de governo, que chegaram

a ser exercidas de forma direta no ano de 214 d. C., durante a permanência de Caracala na Gália, pois se trata de um título antes só usado pelos imperadores (Santiago Fernández, 1999, p. 156).

- ¹⁰ Para comemorar a renovação de Roma, Septímio mandou fazer um mapa da cidade em mármore, de 18 m de largura por 20 m de comprimento, numa escala de 1:250. Fragmentos deste mapa foram achados em 1562 e hoje estão expostos no Museu Capitolino (Perowne, 1974, p. 155).
- ¹¹ Interessante ressaltar que a dedicatória feita a Geta foi apagada após a sua *damnatio memoriae*.
- ¹² Segundo Calderini, integraram este círculo: Galeno, Gordiano I, Mário Máximo, Dion Cássio, Diógenes Laércio, Cláudio Aeliano, Fronton de Emesa, entre outros, formando um verdadeiro centro de estudos e de cultura (Calderini, 1949, pp. 438-441).
- ¹³ Sobre este círculo filosófico de Júlia Domna, ver também Calderini, 1949, pp. 440-43; Calderini, 1946, pp. 3-10.
- ¹⁴ Dentre estas mulheres, 99 eram mulheres de senadores e 18 de eqüestres, entre estas Júlia Soémia (Birley, 1971, p. 230).
- ¹⁵ A dúvida quanto à presença de Geta se dá porque a figura foi apagada, por causa de uma *damnatio memoriae*, mas como Plautiano também teve a sua *damnatio memoriae* decretada a pedido de Severo, não se pode afirmar com certeza quem ladeava Júlia Domna no referido relevo (Ghedini, 1984, p. 12).
- ¹⁶ Em 211 d.C., após assumir o poder, um dos primeiros atos de Caracala foi mandar matar Plautila.
- ¹⁷ Ver também Herodiano, III, 10.8.
- ¹⁸ M. J. Toutain estudou, em 1945, uma epígrafe encontrada em Maiência, no norte da África, em que Júlia era invocada sob o nome de *Dea Caelestis* (Toutain, 1945, pp. 306-11). Sobre a assimilação de Júlia a *Dea Caelestis* e a *interpretatio* desta divindade com a púnica Tanit, com a fenícia Astarte e com a romana Juno, ver Ghedini, 1984, p. 91.
- ¹⁹ Deusa do matrimônio e protetora das mulheres. Era a melhor personificação da mãe de família e do Estado.
- ²⁰ Era a divindade agrária mais importante de Roma, personificando a procriação de plantas e animais e a continuidade da espécie humana.
- ²¹ Deusa da caça e da vida selvagem. Era a personificação da coragem feminina.
- ²² Encarnava a vida familiar e era a protetora da pátria romana, representando o espírito tutelar de Roma.
- ²³ Deusa mãe egípcia, representa a terra, a fecundidade, e foi sendo assimilada a Hera e a Juno.
- ²⁴ Os membros da família imperial tinham direito ao *ius imaginis*, concedido pelo imperador, ou seja, o direito de reproduzir oficialmente sua imagem e de divulgá-la (Rosati, 1993, p. 20).
- ²⁵ Sobre a assimilação da imagem das princesas às divindades e às personificações alegóricas, ver Pomeroy, 1987, pp. 206-8.
- ²⁶ A *Pietas* e a *Pudicitia* tinham um evidente sentido religioso, pois indicavam virtudes maternas, assinalando a mulher como símbolo da pureza e dos bons costumes, um exemplo para as outras cidadãs romanas (Santiago Fernández, 1999, p. 164).
- ²⁷ Ida M. Johansen estudou algumas pequenas peças (fivelas, anéis, fíbula) que apresentavam as imagens dos imperadores e de seus familiares e que foram presentes trocados entre famílias aristocráticas (Johansen, 1994, p. 223). Portanto, não foram peças feitas nem pelos imperadores nem para eles, mas apenas continham a sua imagem.
- ²⁸ O chamado cabelo em forma de "tartaruga", nos quais os fios são repartidos ao meio e cobrem as orelhas, como que imitando um casco de tartaruga, terminando num coque. Penteado ou peruca que foi muito comum nas primeiras imagens da imperatriz.
- ²⁹ Trata-se de peças raras porque não restaram muitas estátuas e bustos de bronze deste período, pois várias peças foram derretidas e viraram moedas, frente às dificuldades econômicas pelas quais o Império passaria.
- ³⁰ Possivelmente, após a eliminação de Geta, pois ela aparece como mãe de apenas um Augusto na inscrição.
- ³¹ Ver, sobre esta inscrição, Dixon, 1988, pp. 82 e 100.
- ³² Sobre o Arco dos *Argentarii* ver também Charles-Picard, 1962, 1.252-60.
- ³³ Mas as próprias fontes do IV século negam o fato de Júlia ser madrastra e não mãe de Caracala. Ver HA, "Vida de Severo", III, 9; *Epitome*, XXI, 2.
- ³⁴ Segundo Dion Cássio, após a campanha contra os alamanos, Caracala teria se tornado impotente (Dion Cássio, LXXVIII, 16.1-2).
- ³⁵ Sobre as várias formas de suicídio e a sua aceitação pelos romanos, ver Grisé, 1982.
- ³⁶ Inclusive porque Júlia estava apresentando sintomas de câncer nos seios, pois sofria de muitas dores (Perowne, 1974, p. 159).
- ³⁷ Francesca Ghedini prefere acreditar que Júlia foi divinizada durante o governo de Severo Alexandre, em 224 d. C., pois este governante seria mais tradicionalista do que Heliogábalo (Ghedini, 1984, p. 144). Esta mesma opinião foi defendida por Mary Williams (Williams, 1902, p. 297).
- ³⁸ Sobre o trabalho de identificação dessas imagens a partir do conceito de similitude em Roma, ver Bardou, 1972, pp. 857-68.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

- CATALOGUE DU MUSÉE DU CAPITOLE. Paris: Payot, 1912.
- DIO'S ROMAN HISTORY. English translation by Earnest Cary, vol. 9. Londres: William Heinemann, 1961, The Loeb Classical Library.
- EPTOME DE CAESARIBUS. Trad. M. N. A. Dubois. Paris: CLF Panckoucke, 1846.
- ERODIANO. *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio*. Versão Filippo Càssola. Florença: Sansoni, 1967.
- EUTROPE. *Abrégé de l'Histoire Romaine*. Trad. Maurice Rat. Paris: Garnier, 1990.
- MATTINGLY, H. *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, vol. V. Londres: British Museum, 1950, Pertinax to Elagabalus.
- PHILOSTRATE. *Vie d'Apollonius de Tyane*. Trad. Pierre Grimal. Paris: Gallimard, 1963.
- SUETÔNIO. *O divino Augusto*. Trad. Agostinho da Silva. Lisboa: Horizonte, 1975.
- TÁCITO. *Anais*. Trad. Leopoldo Pereira. São Paulo: Tecnoprint, 1995.
- THE SCRIPTORES HISTORIAE AUGUSTAE, vols. 1 e 2. Trad. inglês David Magie. Londres: William Heinemann, 1953, The Loeb Classical Library.
- VICTOR, AURELIUS. *Livre des Césars*. Trad. Pierre Dufraigne. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

Textos contemporâneos

- ALBIZZATI, C. "Ritratto colossale di Julia Domna", *La Critica d'Arte*, 2. Florença, 1937, pp. 216-17.
- AYMARD, J. "Vénus et les Impératrices", *Mélanges de l'École Française de Rome*, 51. Paris, 1934, pp. 178-96.
- BABELON, J. *Impératrices syriennes*. Paris: Albin Michel, 1957.
- BAHARAL, D. *Victory of propaganda*. Oxford: Tempus Reparatum, 1996.
- BANKO, J. "Le Camée Orghidan", *Demareteion*, 1. Paris, 1935, pp. 124-29.
- BARDON, H. *Le concept de similitude à Rome*, tomo 1, vol. 2. *Aufstieg Niedergang und Römischen Welt*. Berlim: Walter de Gruyter, 1972, pp. 857-68.
- BAUMAN, R. A. *Women and politics in Ancient Rome*. Londres: Routledge, 1992.
- BIRLEY, A. *Septimius Severus — The African Emperor*. Londres: Eyre and Spottiswoode, 1971.
- BOWERSOCK, G. W. "Greek intellectuals and the imperial cult in the Second Century A. D.", in *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, tomo 19. Genebra: Fondation Hardt, 1973, pp. 179-207.
- CALDERINI, A. *I Severi*. Bolonha: Livinio Capelli, 1949.
- _____. *Le donne dei Severi*. Roma: Reale Istituto di Studi Romani, 1946.
- CHARLES-PICARD, G. "Origine et sens des reliefs sacrificiels de l'Arc des Argentiers", in M. Renard (ed.), *Hommages à Albert Grenier*. Bruxelas: Latomus, 1962, pp. 1.252-60.
- CID LÓPEZ, R. "Livia versus Diva Augusta", *Arys*, 1. Huelva, 1998, pp. 139-55.

- CORBIER, M. "Les comportements familiaux de l'aristocratie romaine", in *Parenté et Stratégies Familiales dans l'Antiquité Romaine*. Roma: École Française de Rome, 1990, pp. 225-45.
- DEL CASTILLO, A. "El sistema legislativo como elemento fundamental para el desarrollo femenino en el mundo romano", *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La Mujer en el mundo antiguo*. Madrid: Universidad Autónoma, 1986, pp. 183-93.
- DIXON, S. *The roman mother*. Norman: University of Oklahoma Press, 1988.
- FIRPO, A. (org.). *Amor, familia, sexualidad*. Barcelona: Argot, 1984.
- FRÉZOUIS, E. "Le rôle politique des femmes dans l'Histoire Auguste", in *Historiae Augustae colloquium genevense*, vol. 2. Bari: Edipuglia, 1994, pp. 121-36.
- FUNARI, P. P. A. "Romanas por elas mesmas", *Cadernos Pagu*, 5. Campinas, 1995, pp. 179-200.
- GEORGOUDI, S. "Bachofen, o matriarcado e a Antigüidade", in P. S. Pantel (dir.), *História das mulheres — A Antigüidade*, vol. 1. Porto: Afrontamento, 1993, pp. 569-89.
- GHEDINI, F. *Giulia Domna: tra Oriente e Occidente*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1984.
- GIACOSA, G. *Women of the Cesars*. Nova York: Arte e Moneta, 1980.
- GRISÉ, Y. *Le suicide dans la Rome Antique*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- HEMELRIJK, E. A. *Matrona Docta*. Londres: Routledge, 1999.
- HIESINGER, U. W. "Julia Domna: two portraits in bronze", *American Journal of Archaeology*, 73. Boston, 1969, pp. 39-44.
- HILL, P. V. *The coinage of Septimius Severus and his family of the mint of Rome*. Londres: Spink and Son, 1964.
- JOHANSEN, I. M. "Rings, fibulae and buckles with imperial portraits and inscriptions", *Journal of Roman Archaeology*, 7. Ann Arbor, 1994, pp. 223-42.
- MANDROU, R. "Les femmes dans l'Histoire", *Revue Historique*, 242. Paris, 1969, pp. 339-46.
- MARASCO, G. "Giulia Domna, Caracalla e Geta: Frammenti di tragedia alla corte dei Severi", *L'Antiquité Classique*, 65. Bruxelas, 1996, pp. 119-34.
- MONTERO, S. *Deusas e adivinhas*. São Paulo: Musa, 1998.
- _____. "La mujer en Roma", *Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La mujer en el Mundo Antiguo*. Madrid: Universidade Autónoma, 1986, pp. 195-203.
- MOSSÉ, C. "Histoire des femmes et sociétés anciennes", *Annales*, 48(4). Paris, 1993, pp. 999-1.003.
- NASH, M. "Desde la invisibilidad a la presencia de la mujer en la Historia", *Nuevas Perspectivas sobre la Mujer*. Madrid: Universidad Autónoma, 1982, pp. 19-37.
- OLIVER, J. H. "Julia Domna as Athena Polias", *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1940, pp. 521-28.
- PEROWNE, S. *The Caesar's wives*. Londres: Hodder and Stoughton, 1974.
- PIGANIOL, A. "Les origines d'Hercule", in M. Renard (ed.), *Hommages à Albert Grenier*. Bruxelas: Latomus, 1962, pp. 1.261-64.
- POMEROY, S. B. *Diosas, rameras, esposas y esclavas*. Madrid: Akal, 1987.
- REECE, R. *Roman coins*. Londres: Ernest Benn, 1970.
- ROSATI, F. P. *La moneta Romana. Política e ideologia*. Roma: Civici Musei, 1993.

- SAAVEDRA GUERRERO, M. D. "El mecenazgo femenino imperial: el caso de Julia Domna", *L'Antiquité Classique*, 63. Bruxelas, 1994, pp. 193-200.
- SANTIAGO FERNÁNDEZ, J. DE. "Las emperatrices en la moneda romana", *Rivista Italiana di Numismatica*, 100. Milão, 1999, pp. 147-69.
- SCHEID, J. "Estrangeiras' indispensáveis. Os papéis religiosos das mulheres em Roma", in P. S. Pantel (dir.), *História das mulheres — A Antigüidade*, vol. 1. Porto: Afrontamento, 1993, pp. 465-509.
- SMITH, R. R. R. "Roman portraits: honours, empresses and later Emperors", *Journal of Roman Studies*, 75. Londres, 1985, pp. 219-21.
- TOUTAIN, M. J. "Julia Domna invoquée sous le nom de Dea Caelestis", *Bulletin Archéologique*, 1. Paris, 1945, pp. 306-11.
- TURTON, G. *The Syrian princesses*. Londres: Duckworth, 1974.
- VEYNE, P. "La famille et l'amour sous le Haut-Empire Romain", *Annales*, 46(6). Paris, 1991, pp. 35-63.
- VINCENT, J. "Du cheminement de la féminité dans l'iconographie grecque", *Revue Historique*, 599. Paris, 1996, pp. 3-28.
- WILLIAMS, M. G. "Studies in the lives of roman empresses: Julia Domna", *American Journal of Archaeology*, 6(3). Nova York, 1902, pp. 259-305.

REPRESENTAÇÕES FEMININAS E RELAÇÕES DE GÊNERO NA *ARS AMATORIA**

Gláydson José da Silva**

"[...] uma obra prima de graça e malícia, de bom humor e de arte." É assim que E. Saint-Denis define a *Arte de amar* (1972, p. 63). Estas características, por certo, conferiram à obra e resguardaram sua posteridade na história da literatura ocidental. Salvaguardada a primazia estética do texto, enquanto criação literária, há que se considerar que, para além da aparente simplicidade que porventura dê a entender — enquanto manual de galanteria —, oculta-se uma leitura da sociedade romana na qual Ovídio estava inserido.

De natureza irônica e paródica, os poemas didáticos "[...] descrevem um *demi-monde* galante e espiritual" (Bayet, 1947, p. 408), que tem como fundo o universo feminino; contudo, é importante considerar que manuais como *Arte de amar* constroem a sexualidade

* A versão original deste texto foi apresentada na XV Semana de Estudos Clássicos promovida pela Regional Sudeste 06 da Saec, em outubro de 2000. Tendo sido preparado para apresentação oral, era desprovido, à época, de citações mais detidas da fonte. Apesar de feitas essas inserções, procurou-se, contudo, preservar ao máximo a forma original do texto. Parte deste trabalho também foi apresentada em um curso por mim oferecido na Universidade Federal de Ouro Preto, a convite do professor Fábio Favarsani. Ambas as apresentações contaram, para sua realização, com o auxílio financeiro da FAPESP. Sou grato aos colegas Fábio Favarsani e Pedro Paulo Abreu Funari pela leitura e debate em torno deste texto. As idéias aqui desenvolvidas são, contudo, de minha inteira autoria e responsabilidade.

** Doutorando em história pela Universidade Estadual de Campinas. Bolsista FAPESP.

"[...] do ponto de vista masculino e para o consumo masculino" (Parker, 1992, p. 104).

Neste sentido, não só os manuais, como também quase todos os registros sobre as mulheres na Antigüidade têm que ser lidos considerando-se a parcialidade do discurso; eles não deixam de dar, ainda assim, importantes vestígios para que se construam aspectos de uma história ainda por ser construída, uma história que prescinde, na maioria dos casos, da "voz", como diz M. Finley, daquelas que são seu objeto (1991, p. 150), uma voz rara, ainda que existente e por ser trabalhada (Funari, 1995, pp. 179-200).

Problematizar o texto literário de forma que seja possível ver nele o que há de representativo do contexto histórico no qual foi produzido é o fim de todo trabalho histórico que o tenha como fonte.

A leitura da *Arte de amar* pode suscitar, para além de uma impressão estética, uma impressão da sociedade romana no início do Principado, justamente por constituir-se em uma referência para o estudo das relações de gênero, dado o interesse histórico de Ovídio pelo conhecimento da vida feminina, das relações humanas, pelo outro, enfim (Rambaux, 1985, pp. 75-76). No que concerne à história da literatura erótica do final da República e início do Principado, o estudo da *Arte de amar* é significativo pelo menos por dois motivos: primeiro por seu caráter de balanço, de síntese da literatura desse gênero produzida no período (Frécaut, 1972, p. 221, apud Saint-Denis, 1972, p. 63; também Grimal, 1991, p. 156); junte-se a esse caráter de síntese, de balanço das produções sobre o tema, a característica de síntese da própria obra erótica de Ovídio, e não só dela, contida na *Arte de amar* (Sharrock, 1994, p. 2), seja anterior à publicação do texto, presente, então, em forma de repetições; seja posterior, presente em forma de temas que foram futuramente desenvolvidos. De uma forma ou de outra, o texto apresenta-se como um meio de se captar a visão de mundo de seu autor, por meio das relações de gênero por ele representadas.

Ao tratar do intercâmbio que se estabelece entre literatura e história, ou entre o texto literário e as percepções do "real" nele

expressas, torna-se imprescindível problematizar, ainda que brevemente, o uso que aqui se faz do conceito *representação*, por ser o instrumental analítico no qual se centra essa leitura. Duncan Kennedy (1993) concebe, acerca do termo, uma disjunção expressa entre arte e mundo, ou entre literatura e vida. Para o autor, o termo está "[...] muito em evidência nas atuais discussões sobre a elegia amorosa romana" (p. 1). Maria Wyke define a problemática em torno do discurso da representação como "[...] uma necessidade de determinar a relação entre a realidade da vida das mulheres e sua representação na literatura" (cf. Wyke, 1989, p. 25, apud Kennedy, 1993, p. 1). Ela vê o realismo como uma qualidade própria do texto, "[...] não uma manifestação direta do mundo real" (p. 27). Para Roger Chartier (1991), as representações devem ser entendidas como "[...] representações que os grupos modelam deles próprios ou dos outros" (p. 183). Sobre a atualidade dessas discussões, Judith Hallet (1993) irá comentar que "[...] debates sobre a mensagem ideológica da elegia latina e sua adequação para a pesquisa feminista prognosticam uma satisfatória transformação dos estudos de literatura latina (p. 64). Para a autora, esses debates conduzem às várias formas de representação das mulheres na literatura do período; ainda que a elegia seja uma poesia dos meios sociais mais abastados, de um meio predominantemente aristocrático, com uma visão de mundo descrita dessa perspectiva (Kennedy 1993, p. 1), as mulheres que nela aparecem — matronas, libertas ou escravas, ricas ou pobres — são iguais em sua "natureza". Talvez o trabalho de Paul Veyne seja, até o momento, um dos que melhor problematizam a questão da representatividade histórica dos textos elegíacos. Rompendo com leituras reducionistas e pouco problematizantes, que vêem esses textos marcadamente representativos, réplicas miméticas da sociedade contemporânea à sua produção, Veyne (1989) vê a elegia como "[...] uma poesia que só requer o real para abrir uma fenda imperceptível entre ele e ela" (p. 10). Sobre os elegíacos, irá dizer que "[...] não fazem uma mimese do *demi-monde*, criam uma

réplica fantasista e humorística, para fins estéticos, que não são os prazeres da mimese" (p. 107).

Há, sim, na elegia erótica, a intenção de se criar um efeito do real, sendo esta uma de suas características principais. "[...] a realidade só é evocada por *flashes*, e por *flashes* pouco coerentes" (Veyne, 1989, p. 17). Ainda que evocada por *flashes*, e por *flashes* pouco coerentes, Veyne irá dizer, também, do equívoco que se incorre ao se decretar, radicalmente, a inexistência de toda e qualquer relação entre os textos elegíacos e as realidades amorosas de sua época (p. 230).

Leituras como as de Veyne parecem ser moderadas e muito razoáveis se comparadas com outras como as de Pierre Grimal e de Jean-Noël Robert. Pierre Grimal chega a indagar-se com a seguinte questão: "[...] o que há na *Arte de amar* e nos *Amores* que não corresponda à prática cotidiana dos romanos?" Para o autor, Ovídio "[...] representa fielmente a opinião de seus contemporâneos sobre o amor, a idéia que faziam de seu papel na vida das criaturas, da parte que convinha lhe atribuir, dos objetos que ele perseguia" (1991, p. 215). Jean-Noël Robert não procede de maneira muito distinta. Para ele, "[...] Ovídio nos é precioso por ser o cronista de seu tempo" (1995, p. 215). Tanto uma leitura como outra parecem desconsiderar, em suas impressões, as características próprias do gênero poético da *Arte de amar*, atribuindo-lhe um realismo que, apesar de existente, não é a característica primordial do texto.

Entre os temas mais tratados na literatura do período de Augusto, juntamente com a história e os valores tradicionais do povo romano, estão "[...] os sentimentos presentes nas relações pessoais, especialmente o amor" (Liebeschuetz, 1984, p. 196). Se, com relação aos primeiros, como observa Kennet Quinn, é necessário "[...] guardar uma prudente reserva acerca das informações que nos dão os romanos sobre si mesmos" (1984, p. 192), no que se refere ao amor, a prática adotada não deve diferir. Como se pode observar, nos textos latinos, o discurso sobre

o amor é, em geral, um discurso masculino, vazado pela ótica aristocrática. É na linguagem, instância maior desse discurso amoroso, e meio pelo qual ele é representado, que se encontra a visão de mundo de seus autores, representativa de seu meio social.

As representações de homens e mulheres e de suas relações guardam estreito vínculo com as figurações dos gêneros e suas relações no mundo social. A elegia, assim como a literatura amorosa de forma geral, é o campo privilegiado das figuras de linguagem e, nela, a metáfora ocupa lugar de destaque.

Duncan Kennedy irá falar do uso de termos e expressões destinados a cobrir coisas e experiências, no caso, o amor, o sexo e tudo que a ele se relaciona (Kennedy, 1993, pp. 46-47). Para Kennedy, há o uso metafórico e literal da palavra; em um primeiro nível, ele é normal, adquirindo aspectos "secundários", figurativos. Como exemplos, ele mostra os usos das palavras amor e guerra (Kennedy, 1993, p. 52). Como se pode ler em Adams, "[...] a linguagem direta era considerada vulgar e desprezível" (Adams, 1996, p. 23).

As representações metafóricas mantêm uma ligação direta com os papéis desempenhados pelos agentes sociais. Ainda que resguardadas as singularidades próprias de cada um dos segmentos que compõe o espaço social, no que se refere à sexualidade, com relação ao vocabulário utilizado, mais especificamente, pode-se dizer de um léxico fundamental comum aos diferentes grupos.

Não só na *Arte de amar*, como também em demais textos da literatura erótica do período, constituem lugar-comum as oposições binárias, como códigos ambivalentes, isso porque "[...] a expressão da sexualidade se centrava numa desigualdade fundamental [...] representada por imagens de predação, guerra, fuga e captura" (King, 1998, p. 46). É essa diferença de *status* uma característica marcante na poesia, uma diferenciação social expressa numa relação onde o macho é sempre o dominante e a mulher, a parte dominada, "[...] conseqüentemente, imagens de perseguição e fuga são onipresentes; uma relação predatória" (Bing

e Cohen, 1993, p. 6; a esse respeito, ver também Kennedy, 1993, pp. 28-29).

Para representar homens e mulheres, Ovídio faz uso de várias alegorias discursivas (ora explícitas ora subentendidas), estabelecendo, sempre, uma relação de subserviência feminina para com os homens. Essa condição é marcada no texto sempre de forma ambivalente, binária, em categorias como superior e inferior, macho e fêmea, forte e fraco, predador e presa. As relações entre os gêneros são exemplificadas recorrendo-se a figuras que ilustram o poder de domínio de um homem sobre um animal (A), de um animal sobre outro (B) ou de um macho sobre uma fêmea de sua espécie (C). Um outro aspecto dessas ambivalências características do texto pode ser lido em exemplos vários, que mostram ora o poder de subjugação de um instrumento sobre um animal (D) ou material (E), ora de um material sobre outro (F).

Juntamente com essas representações duais há, também, como referencial analítico para a compreensão da leitura que Ovídio faz das relações entre os gêneros, um outro aspecto da linguagem: as constantes alusões bélicas. Tal como o caçador apresenta-se à caça, o soldado assim figura em relação ao objeto de sua conquista. Ativamente, é ele que prepara a estratégia — *ars*, visando submeter e conquistar aquela por ele escolhida. A conquista de um amor é descrita por Ovídio como um trabalho a ser feito (principalmente pelos homens) — "*Hoc opus, hic labor est*" (I, 45l) —, considerando-se que o amor é um jogo, uma espécie de "serviço militar" ("*militiae species amor est*" — II, 233).

Da mesma forma que a utilização de imagens agrícolas remete às condições rurais em que viveu a sociedade latina, como observa Adams (1996, p. 41), o uso de termos e expressões bélicos guarda, também, uma relação com o contexto histórico de produção da obra. Para Duncan Kennedy, "[...] A elegia descreve o 'amor' nos termos também usados para descrever a 'guerra', numa sociedade freqüentemente representada naqueles dias por uma obsessão pelo militarismo" (Kennedy 1993, p. 57).

A			
HOMEM	TRECHO	MULHER	TRECHO
<i>Auceps</i>	I, 45/l, 391 (sub.)	<i>Avis</i>	I, 45/l, 391 (sub.)
<i>Venator</i>	I, 45/l, 761 (sub.) I, 45/l, 392 (sub.)	<i>Cervus</i> <i>Aper</i>	I, 45/l, 764 I, 46/l, 392
<i>Piscator</i>	I, 48/l, 393 (sub.) I, 761 (sub.)	<i>Piscis</i>	I, 48/l, 393/l, 761
B			
<i>Accipiter</i>	II, 363	<i>Columba</i>	II, 363
<i>Aquila</i>	I, 117	<i>Columba</i>	I, 117
<i>Lupus</i>	I, 118/II, 364	<i>Ovilis</i>	I, 118
C			
<i>Avis</i>	II, 481	<i>Avis</i>	II, 481
<i>Canes</i>	II, 484	<i>Canes</i>	II, 485
<i>Cervus</i>	II, 483	<i>Cerva</i>	II, 483
<i>Equus</i>	I, 280	<i>Equa</i>	I, 280
<i>Ovilis</i>	II, 485	<i>Aries</i> (sub.)	II, 485
<i>Pisicis</i>	II, 482	<i>Pisicis</i>	II, 482
<i>Serpens</i>	II, 483	<i>Serpens</i>	II, 483
<i>Taurus</i>	I, 279 II, 485	<i>Vacca</i> <i>Iuvenca</i>	I, 279 II, 485
D			
<i>Aratrum</i>	I, 184/l, 468	<i>Taurus</i>	I, 184/l, 469
<i>Frenum</i>	I, 470	<i>Equus</i>	I, 470
E			
<i>Remex</i>	II, 670	<i>Mare</i>	II, 671
<i>Vomer</i>	II, 671	<i>Terra</i>	II, 671
F			
<i>Aqua</i>	I, 474	<i>Saxum</i>	I, 473

No que se refere a esses aspectos da linguagem, dois pontos podem ser observados: primeiro, ao associar a dependência do soldado em relação ao seu chefe à postura assumida pelo homem (livre) em relação à mulher, a questão posta em pauta por Ovídio é a subserviência masculina em um *locus* social que, *a priori*, seria de domínio masculino; o segundo aspecto, vinculado ao primeiro, liga-se a uma mudança de mentalidade entre os romanos, aludindo a uma nova figuração feminina na sociedade, também perceptível no texto. Ambos os aspectos devem ser problematizados. Se por um lado, a "dominação" feminina é uma característica própria do texto elegíaco, por outro, não se pode negar que a representação dessa dominação, tal como é descrita, bem como suas implicações (a mulher em Ovídio é um ser de desejo), sejam indicativos de mudanças na esfera social.

A sociedade marcadamente patriarcal de Roma experimenta, entre a República e o Principado, um conjunto de mudanças sociais que atuam de formas várias no universo feminino, conferindo às mulheres uma nova figuração nos quadros patriarcais, sem chegar, contudo, a comprometê-los (Veyne, 1978, pp. 43-45). Estas transformações são descritas nas fontes pelos poetas moralistas e propagandistas e demais autores da literatura do período, não significando, com isso, o mesmo que mudanças rupturais na representação social feminina. Partindo do princípio de que as mulheres continuam não tendo acesso às instituições políticas, ou seja, à cena política de Roma, não há mudanças em sua representação social, se a compreendermos dessa maneira, mas sim nuances de uma nova significação na sociedade. Tudo isso foi objeto de ampla discussão historiográfica.

As transformações em torno da figura do *paterfamilias* neste contexto de transição, apesar de significativas, não mudam a essência de seu significado na sociedade. O papel por eles desempenhado no ambiente doméstico e na sociedade é, via de regra, o mesmo. Há um vínculo muito estreito entre as relações de poder exercidas pelos homens nas esferas sociais e aquelas que eles exercem no microcosmo do ambiente doméstico.

Durante a República, a sexualidade nada tinha a ver com as mulheres. A moral sexual considerava que havia dois parceiros, um passivo, que devia fornecer prazer e sofrer a lei viril, e o outro, o senhor, ativo, que impunha seu domínio enquanto era servido. Essa atitude viril corresponde bem à imagem do *paterfamilias* onipotente, que tinha direito de vida e morte até sobre sua mulher e impunha seu poder tanto em sua casa quanto nos problemas da cidade (Noël-Robert, 1995, p. 220).

Receber ou dar prazer liga-se dicotomicamente a dois fatores: dominação e superioridade, e subserviência e inferioridade. Por um lado, tem-se o que é honroso e legítimo, por outro, o que é desonroso e ilegítimo para aquele que nasce livre. A divisão entre os gêneros consiste, então, numa barreira que restringe às mulheres o acesso ao prazer. Sendo a figuração masculina nos quadros sociais a própria representação do poder de domínio do homem, e a feminina, a consagração da inferioridade natural da mulher, o prazer torna-se um direito de prerrogativa exclusivamente masculina. Não obstante de, na *Arte de amar*, ser o homem o foco, o referencial em torno do qual tudo se desenvolve, nela vislumbra-se uma imagem da mulher um tanto diferenciada de outras obras da literatura latina do período. "Ovídio nos apresenta o ato de amor como uma comunhão de dois corpos tentando se dar prazer" (Noël-Robert, 1995, p. 220). A mulher representada na *Arte de amar* não é um mero receptáculo, um meio de satisfação individual do homem; ela deixa de sê-lo para tornar-se um ser de desejo, que busca, junto com o homem, o direito de partilhar o prazer.

Odi concubitus qui non utrumque resoluunt;
Hoc est cur pueri tangar amore minus.
Odi quae praebet quia sit praeberere necesse,
Siccaque de lana cogitat ipsa sua.
Quae datur officio non est mihi grata uoluptas;
Officium faciat nulla puella mihi.
Me uoces audire iuuat sua gaudia fassas,

Atque morer me, me sustineamque roget.
Adspiciam dominae uictos amentis ocellos;
Lingueat, et tangi se uetet illa diu! (II, 683-692).

[Odeio o coito quando não é mútua
a desvairada entrega dos amantes
(eis por que encontro menos atrativos
no amor praticado com rapazes).
Abomino a mulher que se entregou
apenas porque tem de se entregar
e que nenhum prazer experimentando
frigidamente faz amor pensando
no novelo de lã.
Aborreço-me os frutos recolher
das volúpias que me oferecem por dever.
O dever não me agrada na mulher.
Quero ouvir as palavras que traduzem
a alegria que sente minha amante
quando me pede para ir mais devagar
e o ímpeto suster.
Quero ver a mulher de olhos rendidos,
a exausta mulher que desfalece
e que por muito tempo não consente
que lhe toquem o corpo dorido de prazer.]

Sed neque tu dominam, uelis maioribus usus,
Desine, nec cursus anteeat illa tuos.
Ad metam properate simul; tum plena uoluptas,
Cum pariter uicit femina uirque iacent (II, 725-728).

[Mas as velas não abras mais do que tua amiga
não a deixes para trás e que ela se antecipe
à tua marcha também não lhe concedas.
Que a meta seja atingida ao mesmo tempo.
São guindados ao cume da volúpia
o homem e a mulher quando vencidos
ficam na cama, sem forças, estendidos.]

Sentiat ex imis Venerem resoluta medullis
Femina, et ex aequo res iuuat illa duos (III, 793-4).

[Sinta a mulher que os deleites de Vênus
ressoam nos abismos do seu ser;
e para os dois amantes
seja igual o prazer.]

Ovídio apresenta-se como um autor singular na medida em que reivindica um prazer igualmente partilhado entre homem e mulher quando do ato sexual. Apesar da existência de algumas poucas ocorrências, é somente na *Arte de amar* que esta questão é pontualmente desenvolvida. Para Holt Parker (1992), "Ovídio está quase sozinho na literatura clássica dando atenção ao prazer das mulheres durante o ato sexual" (p. 96).

É justamente neste ponto, o da reivindicação do prazer feminino, que a *Arte de amar* destoa das demais obras da literatura erótica do período, daí ser vista, por alguns autores, como o coroamento dessas obras. A *Arte de amar*, como observa Grimal (1991), "[...] enriquece à medida que os sentimentos que descreve ganham em profundidade" (p. 162), superando, assim, o seu caráter de manual, e constituindo, por isso, uma referência para o estudo da psicologia feminina de sua época.

Constitui um lugar-comum, nas análises dos textos elegíacos, a aparente subserviência dos homens em relação às mulheres. Neles, os poetas se apaixonam e são escravizados por mulheres de *vida irregular* que os fazem sofrer, sendo a narrativa elegíaca a narrativa das desditas amorosas e dos jogos de sedução por eles experienciados, sempre em um universo fino e requintado. O homem livre sofre de amor por uma mulher que o domina e cujo desejo é incontinente, e que, por isso, nem sempre lhe é fiel. Essa inversão, na qual o que domina no meio social é dominado — e o que aí é *dominado* se reveste de dominador — é sintomática nos textos, mas não literalmente representativa.

"[...] para os elegíacos o amor doloroso pelas mulheres fáceis repousa sobre a idéia grega e romana de que a paixão é uma escravidão" (Veyne, 1989, p. 136). Na elegia vê-se o respeitável cidadão romano rebaixar-se em sua dignidade.

Qui modo, nunc cupit esse cliens (I, 88).

[Aquele que ainda há pouco era patrono
candidata-se agora a cliente.]

Para cair nas graças de sua amada, ao homem livre não é
nenhum empecilho humilhar-se, ainda que esta humilhação o re-
duza à categoria de servidor, de escravo.

Nocte domum repetens, epulis perfuncta, redibit;
Tunc quoque pro seruo, si uocat illa, ueni (II, 227-228).

[Se, à noite, quando volta de um festim,
um escravo chamar,
apressa-te a correr em seu lugar.]

Nec maledicta puta, nec uerbera ferre puellae
Turpe, nec ad teneros oscula ferre pedes (II, 533-534).

[E não tenha vergonha
de suportar quando estiver zangada
injúrias e vexames, e até mesmo pancada,
nem deixes por temor de seres servil
de beijar da amada o pé sutil.]

A ambientação da elegia no meio em que Veyne caracte-
rizou de *demi-monde* não é ocasional. "Era essencial que a elegia
tivesse por palco a 'má' sociedade, a fim de que os poetas pudes-
sem ser escravos e queixosos; amar sendo mestre e senhor era
o privilégio do amor conjugal" (Veyne, 1989, p. 137).

A referida inversão de valores no universo elegíaco confere
à mulher, aí, o estatuto de ser de desejo, e ao homem o estatuto
daquele que não somente busca alguém a quem amar, mas também
alguém que o ame, ainda que se considerem as características
de humor e ironia próprias dos textos elegíacos. Na elegia, a
mulher não somente acolhe o homem como uma obrigação que
lhe era própria, mas também toma parte na escolha, aceitando-o
ou não, de acordo com o seu desejo, ao menos em princípio (a

característica essencial desse "desejo" feminino apresenta-se
como um paradoxo, visto ser tomado o *amor* das mulheres pelos
homens como uma obrigação que lhes é intrínseca). Encontra-se
aqui o principal motivo pelo qual a elegia erótica tem como fundo
quadros que não sejam os da sociedade formal. Os envolvidos são
passionais, as mulheres têm desejo e gozam de uma relativa liber-
dade em seu meio; não que essas características não pudessem
existir na sociedade formal; é bem provável que tenham existido,
mas dissimuladas por estereótipos, por imagens construídas dos
grupos sociais. Essas mesmas imagens, no caso dos segmentos
mais abastados, assentavam-se em valores tradicionais de classe.

"Excluído" dos círculos formais, onde deveria vigorar a
figura da matrona, representativa dos valores tradicionais da mãe,
e não da mulher, é na elegia, e também na sátira, que o desejo
feminino tem lugar. É nesse lugar que a imagem da mãe cede
espaço à da mulher, visto que esta não tem os mesmos compro-
metimentos que aquela, considerando-se que o casamento, para
os romanos, não é o lugar normal do desejo sexual (Bing e Cohen,
1993, p. 75). Amor e casamento não são conseqüências neces-
sárias um do outro (Noël-Robert, 1995, p. 190).

As mulheres, na *Arte de amar*, são vistas, em toda a obra,
como seres de desejo, de desejo incontinente, frágeis diante das
oportunidades que se lhes apresentam de trair, sendo, por isso,
naturalmente infiéis. Portadoras de uma libido incontrolável, as
mulheres têm, no desejo, uma fúria desmedida.

Ales habet quod amet; cum quo sua gaudia iungat
Inuenit in media femina piscis aqua;
Cerulea parem sequitur, serpens serpente tenetur;
Haeret adulterio cum cane nexa canis;
Laeta salitur ouis; tauro quoque laeta iuuenca est;
Sustinet immundum sima capella marem;
In furias agitantur equae, spatioque remota
Per loca diuiduos amne sequuntur equos.
Ergo age, et iratae medicamina fortia praebere (II, 481-489).

[O pássaro tem uma fêmea para amar.
Na vastidão da água, o peixe fêmea
encontra um macho para partilhar
a imensa alegria de se unir;
persegue a corça o par e a serpente
é conquistada pela serpente; o cão
fica preso à cadela após o ato;
recebe a ovelha o macho com prazer.
Com raivosa alegria
cobre o touro a novilha.
Ser assaltada pelo imundo macho
consente a cabra de focinho chato;
a distantes lugares separados pelo rio,
as éguas agitadas pelo furor do cio
vão procurar os ardentes garanhões.
Também assim debes agir. Para acalmar
da tua amante a fúria desmedida
emprega esses remédios de enérgicos efeitos.]

O desejo leva as mulheres a procurar pelos homens — pois sua paixão é mais ardente e mais impetuosa que a masculina (I, 342) — e a recebê-los com prazer. Por não conter seus impulsos, elas são capazes de cometer as atitudes mais insanas e anti-naturais. Para isso exemplificar, Ovídio recorre à mitologia e apresenta o caso de BÍBLIS, que nutriu um criminoso amor pelo irmão (I, 283); o de MIRRA, que se apaixonou pelo pai (I, 285), e tantos outros exemplos que, como esses, apontam para iguais características femininas (ver Frécaut, 1982, p. 19). Um exemplo singular no texto é o episódio de PASÍFAE, analisado por Jean Marc Frécaut. Apaixonada por um touro, PASÍFAE se imagina dele amante (I, 295). Presa de um ciúme incontrolável, odeia as bezerras que com ele têm — “Domino cur placet ista meo?” — “Por que agrada esta vaca ao meu senhor?” (I, 314) —, condenando-as ora à canga ora ao sacrifício diante de um altar (I, 319).

No âmbito simbólico, essas referências aludem, em sua essência, à natureza descontrolada das mulheres, que não mensura esforços para concretizar seus desejos, mais incontidos que os

dos homens. Esta parece ser uma característica comum aos textos elegíacos; já em Propércio pode-se ler:

Obicitur totiens a te mihi nostra libido:
crede mihi, uobis imperat ista magis.
Vos, ubi contempti rupistis frena pudoris
nescitis captae mentis habere modum.² (III, XIX, 1-4)

[Você me acusa freqüentemente sobre nossa incontinência;
crê-me, vós sois muito mais sujeitas a ela que nós.
Você, uma vez, sem levar em consideração todo pudor,
rompeu os freios, você não sabe mais em sua loucura
conservar a medida.]

Igual concepção acerca do desejo feminino encontra-se em Ovídio:

Conueniat maribus ne quam nos ante rogemus;
Femina iam partes uicta rogantis agat (I, 277-78).

[Se os machos combinassem
do amor não tomar a iniciativa
quanta mulher rendida
o nosso amor viria suplicar!]

Para Ovídio, apesar de as mulheres possuírem um desejo incontido, o pudor as impede de começar, de tomar a iniciativa no jogo amoroso (I, 703-34); é aos homens que isso compete (I, 707). Às mulheres compete aceitar, como que por obrigação, o amor que lhes é oferecido. (O fato de vincular ao homem a iniciativa amorosa guarda estreita relação com a sociedade patriarcal romana) (Feitosa, 1994). Arditas nos jogos de sedução, impetuosas, hostis e coléricas, elas são hábeis na arte do simulacro, mas em virtude da natureza de seu desejo, sempre cedem perante as investidas masculinas (II, 178-84 e segs.).

Ainda que na *Arte de amar*, como nos demais textos elegíacos, os homens sejam apresentados como escravos de amores

nem sempre correspondidos e submissos às mulheres que os fazem sofrer, essa suposta dominação feminina não é mais que aparente. O desejo, a libido feminina para com os homens é tomada como obrigação das mulheres para com eles. Algo que lhes é inerente, invertendo, assim, os artifícios retóricos utilizados por Ovídio — e pelos demais elegíacos — ao colocar as mulheres como agentes, com força de domínio sobre os homens (III, 87-92; III, 379-80).

NOTAS

- ¹ Essa tradução de Ovídio e as que seguem são de autoria de Natália Correia e David Mourão.
² Utiliza-se, aqui, a edição francesa das elegias de Propércio publicada por Les Belles Lettres.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

OVIDIO. *Arte de amar*. Trad. Natália Correia e David M. Ferreira. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

PROPERCE. *Élégies*. Texte établi et traduit par D. Paganelli. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

Textos contemporâneos

ADAMS, J. N. *Il vocabulario del sesso a Roma. Analisi del linguaggio sessuale nella latinità*. Trad. Maria Laetitia R. Coletti. Roma: Argo, 1996.

BAYET, J. *Litterature latine. Histoire*. Paris: Armand Colin, 1947.

BING, P. e COHEN, R. *Games of Venus. An anthology of Greek and Roman erotic verse from Sappho to Ovid*. Introd., notas e trad. Peter Bing e Rip Cohen. Nova York: Routledge, 1993.

CHARTIER, R. "O mundo como representação", *Estudos Avançados*, nº 11. São Paulo, jan.-abr., 1991, pp. 180-93.

FEITOSA, L. M. G. C. Homens e mulheres romanos. O corpo, o amor e a moral segundo a literatura amorosa do 1º século d.C. (Ovídio e Petrónio). Dissertação de mestrado, FCL-UNESP, Assis, 1994.

FINLEY, M. I. "As silenciosas mulheres de Roma", in *Aspectos da Antigüidade*. Trad. Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 149-64.

FRÉCAUT, J. M. *L'esprit et l'humour chez Ovide*. Grenoble: PUG, 1972.

_____. "L'épisode de Pasiphae dans l'Art d'aimer d'Ovide", in R. Chevalier (org.), *Colloque Présence d'Ovide*. Paris: Les Belles Lettres, 1982, pp. 17-30, Collection Caesarodunum XVII.

FUNARI, P. P. A. "Romanas por elas mesmas", *Cadernos Pagu*, 5, 1995, pp. 179-200.

GRIMAL, P. *O amor em Roma*. Trad. Hildegard F. Feist. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

HALLET, J. "Feminist theory, historical periods, literary canons, and the study of Greco-Roman Antiquity", in N. S. Rabinowitz e A. Richlin (orgs.), *Feminist theory and the classics*. Nova York: Routledge, 1993, pp. 44-72.

KENNEDY, D. F. *The arts of love. Five studies in the discourse of Roman love elegy*. Nova York: Cambridge University Press, 1993.

KING, H. "Preparando o terreno — Sexologia grega e romana", in R. Porter e T. Mikulás (orgs.), *Conhecimento sexual, ciência sexual. A história das atitudes em relação à sexualidade*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: EDUNESP, 1998.

LIEBESCHUETZ, W. "El alto imperio romano", in A. Cotterell (org.), *Historia de las civilizaciones antiguas*. Trad. Juan Faci. Barcelona: Crítica, 1984, pp. 192-205.

NOËL-ROBERT, J. *Os prazeres em Roma*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

PARKER, H. N. "Love's body anatomized. The ancient erotic handbook and the rhetoric of sexuality", in A. Richlin (org.), *Pornography and representation in Greece & Rome*. Nova York: Oxford University Press, 1992, pp. 90-111.

QUINN, K. "El espíritu romano", in A. Cotterell (org.), *Historia de las civilizaciones antiguas*. Trad. Juan Faci. Barcelona: Crítica, 1984, pp. 192-205.

RAMBAUX, C. "Les amours d'Ovide", in *Trois analyses de l'amour — Catulle: Poésies, Ovide: Les amours, Apulée: Le conte de Psyché*. Paris: Les Belles Lettres, 1985, pp. 75-76.

SAISNT-DENIS, E. "Ovide humoriste", *Revue d'Études Latines*, 50. Paris, 1972, pp. 59-67.

SHARROCK, A. *Seduction and repetition in Ovid's Ars Amatoria 2*. Nova York: Claredon Press, Oxford, 1994.

VEYNE, P. *A elegia erótica romana*. Trad. Milton M. do Nascimento e M. das Graças de S. Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. "La famille et l'amour sous le haute empire romain", *Annales (ESC)*, I, 35, 1978, pp. 43-45.

A EFERVESCÊNCIA DISCURSIVA SOBRE AS MULHERES NOS MOVIMENTOS MARGINAIS DO CRISTIANISMO PRIMITIVO E AS RESPOSTAS DA PATRÍSTICA

Sílvia Márcia Alves Siqueira*

O cristianismo nasce em meio a uma diversidade cultural, e é necessário compreendê-lo nesse contexto. Trata-se de um ambiente repleto de diversidades, com inúmeros intercâmbios de bens materiais e idéias. A expansão do movimento cristão durante os primeiros séculos é acompanhada por um processo intenso e dinâmico de mudanças sociais, concomitantes à emergência de novas atitudes e valores comportamentais de concepções diferenciadas, tais como o valor intrínseco do ser humano e a idéia de igualdade moral entre homens, mulheres, escravos etc. A conversão trazia consigo a necessidade de alterar atitudes em relação a si próprio, à natureza e a Deus, com um novo sentido de obrigação social e política. Argumentações diversificadas são criadas, e os discursos, direcionados para comunidades específicas em localidades diferenciadas, espelhando a época e os locais em que são escritos.

A diversidade cultural deve ser entendida no contexto da história de cada sociedade, das relações sociais no interior de cada uma delas e de seus ambientes (Santos, 1994, p. 50). Na concepção de Chartier (1988, p. 17), o principal objeto da história cultural é identificar a maneira pela qual uma determinada realidade

* Doutoranda em história pela Universidade Estadual Paulista, Assis. Bolsista FAPESP.

social é construída em diferentes lugares e momentos. É preciso entender que a apreensão do mundo social forma-se a partir de esquemas figurativos que possibilitam dar um sentido ao presente, entender o outro e decifrar o espaço a que se pertence. É dessa maneira que se constroem as representações do mundo social, que são determinadas pelos interesses dos grupos que as criam. Portanto, é necessário relacionar os discursos com a posição de quem os utiliza. Não há neutralidade nos discursos, mas a criação de estratégias e práticas de poder e dominação de maneira a legitimar um projeto reformador, ou a justificar, para os indivíduos, as suas escolhas e condutas. Nesse sentido, pretende-se aqui apresentar um pouco da efervescência discursiva nos movimentos marginais do cristianismo primitivo e as respostas da patrística, com um viés no enfoque feminino, como uma maneira de veiculação de novas atitudes e novos comportamentos.

As mulheres e sua situação

As fontes neotestamentárias apresentam muitas mulheres que seguiram Jesus e Paulo e contribuíram para a expansão do cristianismo. Há a presença de um movimento feminino subterrâneo: mulheres profetisas, mulheres que se dedicaram à construção da Igreja cristã, seja por meio do patronato ou de viagens missionárias. Apesar disso, desconhece-se qualquer uma que tenha exercido uma liderança "oficial" no movimento cristão, ou uma posição ativa nas comunidades, ou, ainda, alguma obra desse período reconhecidamente de autoria feminina. Não há conhecimento de qualquer figura com uma liderança aceita e legitimada oficialmente nessas comunidades.

A literatura cristã primitiva e a patrística apresentam teorias, normas e regras direcionadas para as mulheres com enfoques discursivos masculinos de clérigos e monges. Trazem prescrições

e regras extremamente rigorosas em relação aos comportamentos sociais e religiosos dos cristãos; vêm seguidos de um rigor extremo em relação ao corpo, renúncia sexual, virgindade, um único casamento, uma nova percepção corporal, a abstinência absoluta, jejum, flagelação do corpo (Brown, 1990, p. 78). Trata-se de discursos que, de uma maneira ou de outra, estabelecem um padrão comportamental que perdura durante séculos, prevalecendo as versões rigorosas para se adaptar aos propósitos da Igreja.

No 2º século d.C., as comunidades cristãs já estavam presentes em todo o Império Romano, separadas por longas distâncias. Até cerca do ano 150 de nossa era, os cristãos não dispunham de nenhum livro próprio nem de um conjunto de regras sistematizadas. Cada comunidade possuía conduta própria e era dirigida de acordo com as percepções da liderança local, com crescentes e diversificadas interpretações de Jesus e Paulo (Siqueira, 1999, p. 19).

Daniélou (1984, p. 115) informa que, no período de 70 a 140, o cristianismo desenvolveu-se em diversificadas regiões de formas variadas: havia igrejas aramaicas, asiáticas, sírias e romanas. A marca do judaísmo ainda era forte, mas já proliferavam grupos heterodoxos (gnósticos, ebionitas e outros) que se formaram à margem da Igreja.¹ Alguns desses grupos condenavam o mundo presente e eram a favor da abstinência absoluta em relação às coisas materiais. Outros reconheciam as mulheres como profetisas e mestras. Apesar disso, a comunidade cristã sedimentou-se numa organização de estrutura acentuadamente hierárquica. Firmou-se a autoridade dos bispos que se reuniam em sínodos regionais e que envidavam esforços na organização da religião cristã e na erradicação de idéias diferentes daquelas consideradas as mais corretas. Os bispos asseguravam a unidade da comunidade, e os presbíteros cuidavam das reuniões das comunidades litúrgicas; os diáconos tinham como função principal administrar os bens materiais da Igreja. Depois, vinham os missionários itinerantes, os apóstolos e os doutores (Daniélou, 1984, p. 135).

No início do processo de institucionalização da Igreja cristã, não havia um lugar, ou melhor, ministérios determinados exclusivamente para as mulheres; elas foram excluídas das funções dirigentes, conforme estabelecia o costume judeu, e, paralelamente, parece que houve uma categoria de ministérios femininos sem título determinado (Alexandre, 1990, p. 531). Havia as que profetizavam e afirmavam possuir carismas, muitas das quais aderiram aos diversos grupos existentes na marginalidade da Igreja, como as que possuíam o dom da revelação.

Monique Alexandre (1990, p. 515) fala de uma longa e lenta hierarquização feminina dentro das primeiras comunidades cristãs, até a consolidação da Igreja. Ela é expressa nas decisões conciliares, nas cartas de bispos, tanto de Roma quanto do Oriente, que legislam em matéria disciplinar, e nas compilações, como as constituições apostólicas que vão constituindo o direito eclesiástico. As mulheres, apesar de exercer um poder informal, utilizado sobretudo na difusão da doutrina cristã devido à facilidade de comunicação, não têm acesso às tarefas de ensinar e ao sacerdócio. Em um processo gradativo, a figura feminina é afastada das funções de direção no seio do movimento como um todo.

O panorama religioso: diversidade de grupos

No final do 1º século d.C., a expansão da igreja cristã primitiva estava em ascensão, o movimento já possuía uma certa expressão, mas com diferentes interpretações da mensagem cristã. Havia uma variedade de interpretações ligadas à continência nos círculos cristãos primitivos, e a abstinência sexual teve um papel importante, pois se acreditou que ela, e em especial a virgindade, tornava o corpo humano um veículo mais apropriado para acolher a inspiração divina (Brown, 1990, p. 64). No início do 2º século, surgem vários movimentos religiosos² dentro do cristianismo

(Alexandre, 1990, p. 532), dentre eles o gnosticismo, o marcionismo e o montanismo. Esses grupos localizavam-se nas províncias orientais do Império Romano, na região entre a Antioquia e o norte da Mesopotâmia.

O cristianismo esteve ligado à gnose, ou "conhecimento verdadeiro". As mulheres, em meio ao movimento gnóstico, tiveram seu lugar ora profetizando, ensinando, participando das funções eclesiais, ora sustentando, com seus bens e sua influência, o anúncio da *gnosis* (Alexandre, 1990, p. 533). O papel de Maria Madalena no Evangelho de Maria é interessante, pois é sobre ela que as mulheres afirmaram seus direitos de portadoras da revelação, sendo combatidas sem êxito pelos homens. Alguns grupos gnósticos interpretam essa literatura como uma defesa da igualdade da mulher dentro da Igreja (Gössmann, 1996, pp. 208-9).

O gnosticismo constituiu-se em uma corrente dualista que se caracterizou por desdobramentos da gnose e apareceu nas zonas marginais do judaísmo e do judeu-cristianismo.³ Há várias hipóteses a respeito da origem do movimento gnóstico, sem nenhum consenso ainda. Mas, a partir dele, surgiram outros movimentos em finais do século I d.C. e, sobretudo, no século II d.C. Os gnósticos, de maneira geral, buscavam a iluminação divina por meio de um processo de encontro espiritual consigo mesmos. Dentre outras, destacou-se a gnose valentiniana, fundada por Valentino, originário do Egito, que viveu em Roma de 135 a 160. Apesar da concepção diversa do cristianismo, havia alusões aos textos bíblicos, ao Evangelho e às epístolas paulinas, mas ignoravam-se as regras comunitárias e seguia-se uma orientação interior, insistindo em que os atos morais eram questões íntimas de cada um (Simon e Benoit, 1987, p. 152).

O marcionismo, fundado por Marcião, em cuja doutrina encontravam-se também elementos gnósticos, tais como o dualismo, o docetismo cristológico e a recusa do Antigo Testamento, teve concepções cristãs, e seu ponto de partida foi a reflexão sobre os elementos tradicionais do cristianismo, em especial a tradição paulina.

Marcião era oriundo da Província do Ponto e fora expulso do movimento cristão por suas idéias contrárias à interpretação cristã em vigência. Ele tentou, então, divulgar suas concepções na Ásia Menor, mas, sendo mal recebido, dirigiu-se a Roma, onde permaneceu algum tempo dedicando-se à propaganda e a escrever sua Bíblia e suas *Antíteses*.⁴ Também lá suas idéias não foram bem aceitas, e mais uma vez ele foi expulso, provavelmente em 144. Daí em diante empreendeu a difusão de suas idéias por toda a bacia do Mediterrâneo, onde fundou várias comunidades. O ponto de partida da doutrina marcionita originou-se na reflexão sobre a mensagem cristã. Inspirado nas epístolas paulinas, em particular as epístolas aos Romanos e aos Gálatas, destacou ali a oposição entre a Lei e o Evangelho, entre a Justiça e o Amor. Julgou estar presente nessa oposição a chave do cristianismo: Jesus substituiu a Lei pelo Evangelho. Marcião rejeitava o Antigo Testamento, que considerava ultrapassado, e concluiu que existiam dois deuses, o da Lei (do Antigo Testamento) e o do Evangelho, o deus de amor.

O fato de Marcião ter criado um Novo Testamento foi importante, pois conferiu à sua teologia um fundamento desenraizado do Antigo Testamento, e parece ter sido o primeiro a reunir, em uma coleção normativa, escritos de origem apostólica. Rapidamente multiplicaram-se as comunidades fundadas por ele, terminando por formar uma vasta Igreja que se estendia por grande parte da bacia mediterrânea. As comunidades marcionitas eram bem organizadas, as cerimônias cristãs eram simples, e praticava-se uma moral bastante austera, como a interdição do matrimônio, jejuns, a preparação para o martírio, a fraternidade (Brown, 1990, p. 154-57). A hierarquia era composta por bispos, diáconos, presbíteros, leitores e parece que existiram diaconisas. Tertuliano censurou os marcionitas por permitir às mulheres os exorcismos, a imposição das mãos aos doentes, o batismo (Daniélou, 1984, p. 115).

O montanismo foi outro movimento que ocorreu no século II d.C. e situou-se no interior das comunidades cristãs para tentar

revitalizar as realidades pneumáticas e escatológicas dos primeiros tempos; mais tarde, passou a denominar-se "um movimento de renovação".⁵ Surgiu, provavelmente, entre 160 e 170 d.C., na Frigia, por meio de um homem chamado Montano, que proferia advertências proféticas. Posteriormente, associaram-se a ele Prisca (ou Priscila), Maximila e Quintila, que também profetizaram o iminente fim do mundo e ordenaram a seus adeptos que se reunissem em local determinado para aguardar a descida da Jerusalém celestial. Tal profecia teve amplas repercussões; o movimento organizou-se em comunidades e desenvolveu ativa propaganda, quer entre os cristãos, quer entre os pagãos.

O montanismo revalorizou alguns elementos da doutrina tradicional que se achavam mais ou menos abandonados: a escatologia, crença que pregava a aproximação do fim dos tempos, que sobreviria num prazo muito curto; o ascetismo, a espera do fim do mundo e a insistência na preparação para o martírio, no jejum, na xerofagia (abstenção de alimentos úmidos), na exigência da castidade, até mesmo entre os casados, na condenação do segundo casamento e na recusa do perdão ao cristão batizado pecador, mesmo que fizesse penitência; e o profetismo, um elemento predominante do montanismo (Brown, 1990, pp. 157-58). Parece que, no montanismo, as mulheres tinham um considerável poder, sendo até ordenadas sacerdotes e bispos. Após a morte de Montano, foi Maximila que assumiu a direção o movimento e foi alvo de ataques da Igreja (Alexandre, 1990, p. 535). A difusão do movimento foi rápida e, em finais do século II, encontrava-se presente em quase toda parte. Alcançou importância e duração no Oriente, sobretudo na Ásia Menor, e implantou-se também no Ocidente, mas de forma menos duradoura.

Todos esses movimentos contaram com a atuação de pessoas que optaram por seguir sua fé livremente. Dentre essas pessoas destacaram-se inúmeras mulheres, o que manifesta a grande presença delas nos movimentos marginais do cristianismo primitivo, não apenas por serem marginais, mas por se constituírem

em movimentos com características pneumáticas, ascéticas e escolológicas. De qualquer maneira, apesar das diferenças internas, esses grupos gnósticos davam aos membros femininos o respeito e a participação que cada vez mais eram negados às mulheres nas igrejas mais institucionalizadas dos séculos II e III (Pagels, 1992, p. 112). Além disso, a participação feminina nesses movimentos religiosos foi, de certa maneira, uma alternativa às obrigações familiares, principalmente para as mais ricas, à medida que podiam controlar seus bens e viajar a qualquer lugar como "santas peregrinas", fundar instituições que elas próprias controlavam, além de efetuar buscas intelectuais e espirituais (Pagels, 1992, p. 26).

Diante deste quadro, surge como reação a decisão de estabelecer com rigor os fundamentos e as normas, a partir dos quais a doutrina cristã poderia e deveria estruturar-se, e de elaborar doutrinas solidamente consolidadas que resistissem às críticas dos diversificados movimentos e as refutassem. Inicia-se o desenvolvimento de estratégias de organização comunitária, com uma linha divisória entre cristãos ortodoxos ("pensamento correto") e os divergentes. Nasce a patrística, com algumas nuances específicas, pois, à medida que o cristianismo expandia-se pelo Mediterrâneo, suas obras foram sendo escritas em grego, embasado na tradição oriental. Na parte ocidental do Império, forma-se uma teologia distinta daquela produzida na parte oriental: a primeira de caráter mais jurídico, institucional e realista; a segunda mais especulativa e mística (Simon e Benoit, 1987, p. 164).

A patrística⁶ e alguns de seus expoentes: Tertuliano, Jerônimo e Agostinho

A produção literária nos primeiros anos de formação da Igreja cristã primitiva é rica e visivelmente preocupada com sua consolidação doutrinária e teológica, bem como com uma demar-

cação bem definida do que fosse e não fosse cristão, um enfrentamento tenso diante das chamadas "heresias". Buscavam-se a iluminação espiritual pela ação moral e o discurso filosófico; os supremos valores espirituais, a vida após a morte, o mal e o pecado eram as preocupações dos primeiros cristãos. Por outro lado, as influências das crenças e dos conceitos do legado greco-romano eram inadequadas em alguns parâmetros da fé cristã. Surge o que hoje se define como "filosofia cristã", cuja característica principal é a "adaptação" do pensamento greco-romano ao novo modelo de homem adequado à concepção da vida cristã.

A patrística é a filosofia dos primeiros padres da Igreja. Caracteriza-se pela intenção apologética, ou seja, pela defesa da fé e a conversão dos não cristãos. A exposição da doutrina religiosa tenta harmonizar a fé e a razão a fim de compreender a natureza de Deus e da alma e os valores da vida moral. Autores cristãos escreveram muito, e suas obras pretendiam refutar as acusações de subversões dirigidas contra a Igreja, denunciar o paganismo e procurar expor a fé cristã em termos filosóficos aceitáveis a seus contemporâneos (Piatek, 1998, p. 1.397).

Naturalmente, esse movimento não é uniforme nem unilateral, há diferenças substanciais de abordagens e definições teológicas, culturais e geográficas. O pensamento é diversificado, e ainda não existe uma definição consensual do conceito de Deus e de Igreja, nem mesmo a divisão de papéis entre homens e mulheres. Os escritores defrontam-se com conflitos, tanto no interior do movimento cristão quanto fora dele, que são combatidos por meio de apologias, tratados, debates e cartas. As atitudes concretas tomadas em resposta às heresias são efetuadas por meio de atos e cânones dos concílios ecumênicos. É nesse processo dinâmico que se desenrola a construção das normas eclesiais e hierárquicas da Igreja, conceitos que abarcam também a situação das mulheres.

O conjunto literário patrístico expressa elementos que formariam posteriormente a tradição da Igreja cristã em sua expressão mais ampla. Como há muitos nomes ligados a esse

movimento, na impossibilidade de trabalhar detalhadamente com cada um deles, privilegiam-se neste trabalho três autores herdeiros da tradição ocidental latina:⁷ Tertuliano, Jerônimo e Agostinho.

A opção por esses autores justifica-se pela participação destacada que tiveram na construção do pensamento cristão. Jerônimo e Agostinho são os mais conhecidos: o primeiro, pela sua tradução da Bíblia para a língua latina — a Vulgata —, e o segundo, por ser considerado um exímio filósofo e um dos mais destacados autores na elaboração da filosofia cristã. Tertuliano, por sua vez, é considerado o precursor da primeira teologia ocidental latina (Simon e Benoit, 1987, p. 167). De maneira geral, os três têm várias coisas em comum que vêm ao encontro dos objetivos deste ensaio: todos trataram da mulher em suas obras e tentaram fundamentar uma moral rigorosa que defende a abdicação do mundo e o controle racional das paixões.

Esses autores escreveram suas obras para públicos determinados, com objetivos concretos e bem delineados. Simon e Benoit (1987) defendem que a primeira teologia ocidental de expressão latina surgiu em Cartago pelas mãos de Tertuliano (160-220 d.C.), representante do gênero literário da apologética cristã daquele período. Era um pagão convertido ao cristianismo, depois ao montanismo e, no final da vida, criou sua própria religião. Escreveu, dentre outras temas, sobre o marcionismo, o montanismo, o estoicismo, a continência sexual e a natureza demoníaca das mulheres. Em suas idéias havia sempre a presença da sexualidade e da possibilidade de renunciar a ela.

Brown (1990, p. 78) argumenta que Tertuliano foi o primeiro autor latino a criar um discurso sobre a natureza humana constante, imutável e subjugada às realidades do sexo e sobre a mulher como um ser ciente de seus sentimentos sexuais, capaz de inspirar sentimentos semelhantes em outrem. Ou seja, o desejo sexual era considerado uma ameaça para os seres humanos, e a mulher uma sedutora por natureza que nem o batismo poderia alterar. Estigmatiza-se a arrogância feminina e utiliza-se desse argumento para retirar o seu direito de ensinar e batizar (Alexandre, 1990, p. 535).

As obras de Tertuliano foram trazidas para a Igreja por Agostinho e por Jerônimo. Este último (342-420 d.C.) nasceu nas proximidades de Aquiléia, recebeu influência de Tertuliano e da mentalidade latina e dedicou-se ao aprofundamento dos assuntos bíblicos. É considerado um dos quatro grandes padres da Igreja do Ocidente. A ampla atividade literária de Jerônimo incluiu trabalhos bíblicos de exegese e tradução, controvérsias teológicas, trabalhos históricos e várias cartas. Destacou-se por ter realizado a primeira versão da Bíblia para o latim, conhecida como Vulgata. Expôs em suas obras a sua luta por uma opção de vida monástica e adotou o papel de conselheiro espiritual de mulheres aristocráticas (1990, p. 270).

Jerônimo discute em sua obra, *Adversus Helvidium*, o nascimento virginal de Jesus. Nela, discorre longamente sobre o matrimônio como um elemento facilitador das fraquezas da carne, defendendo o celibato dos padres, os quais devem ter a pureza das virgens. Efetua críticas violentas aos heréticos, afirmando que o casamento e a castidade não estão no mesmo patamar. Segundo Brown, o pensamento de Jerônimo se aproxima muito daquele de Tertuliano, destacando-se o seu posicionamento em relação aos pecados da carne (1990, p. 313).

Agostinho (354-430 d.C.), bispo de Hipona, nasceu em Tagasta, pequena cidade da Numídia, e tornou-se também um destacado autor da literatura latina. Construiu sua filosofia como uma arma em defesa da fé; para ele, a filosofia é o caminho para a felicidade e deve ser capaz de abarcar o cristianismo e a salvação. Adota algumas posições dos seguidores de Platão, como a concepção de dois níveis de conhecimento, um por meio dos sentidos e outro percebido unicamente pela razão, e junta a elas a figura de Cristo. Transforma o pensamento cristão tradicional sobre a liberdade, sexualidade, pecado e redenção para os futuros cristãos.

Dedicou-se muito à exegese bíblica, especialmente à paulina. Escreveu sobre sexualidade e colocou o martírio acima da virgindade. Escreveu sobre o pecado original, defendendo que

Deus teria condenado a humanidade por causa do pecado cometido por Adão. Para ele, o homem é escravo do pecado, a humanidade é doente, sofredora e desamparada, prejudicada pela queda causada pela desobediência, não há generosidade na criação e nem mesmo o livre arbítrio. A culpa herdada era passada a todos os descendentes por intermédio do ato sexual. Sinteticamente falando, são esses os elementos iniciais do conjunto filosófico criado por Agostinho que muito influenciariam uma visão de mundo e o pensamento ocidental cristão.

De maneira geral, todos esses três autores trataram da mulher em suas obras: para Tertuliano, as mulheres devem ser castigadas por serem tentadoras e perversas, um perigo eterno para a humanidade; Jerônimo, em suas cartas, sempre demonstra antipatia pelas mulheres; e Agostinho compara a mulher a Eva, a tentadora. Sua única função é dar à luz, o que transmite o contágio do pecado original para a geração seguinte, como uma doença venérea (Armstrong, 1994, p. 132).

Todas as idéias acima discorridas levam a perceber a construção de uma nova realidade social. Os textos, as discussões em defesa da fé refletem os interesses de grupos como formulações histórico-culturais no contexto dinâmico de determinadas comunidades religiosas, destacando-se em determinados momentos as mulheres, ou melhor, os discursos sobre elas. Esses discursos são estruturados por seus autores de maneira a atingir públicos determinados com objetivos específicos. Parece que houve disputas pela predominância de determinados conceitos morais e espirituais também no controle de direção. Nesse meio, a participação feminina, muito provavelmente, foi tão ativa que não havia como ignorá-la ou considerá-la inocente. Deve ter sido substancial, pois o volume de normas, regras, prescrições e admoestações não é pequeno. Essa efervescência de discussões de maneira nenhuma foram neutras, mas evidenciaram estratégias dinâmicas, disputas de poder e pelo controle, a fim de legitimar condutas, comportamentos e a hierarquia dirigente no seio do movimento cristão como um todo.

Refletir sobre essas idéias pode ampliar a compreensão da história das mulheres no seio do cristianismo primitivo, bem como a exclusão delas da direção eclesial cristã. Mas ainda é fundamental fazer um estudo mais aprofundado para se perceber até que ponto essas argumentações foram utilizadas para legitimar e hierarquizar a divisão de poderes dentro do movimento e o que possibilitou que os posicionamentos desses autores em relação à mulher e à sexualidade prevalecessem e deixassem marcas tão profundas na moral e no direito eclesiásticos que ainda perduram nos dias de hoje.

SANTOS, J. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

SIMON, M. e BENOIT, A. *Judaísmo e cristianismo antigo. De Antíoco Epifânio a Constantino*. Trad. Sonia M. Siqueira Lacerda. São Paulo: Pioneira, Edusp, 1987.

SIQUEIRA, S. M. A. *A mulher na visão cristã paulina do I século d.C.* Dissertação de mestrado, UNESP, Assis, 1999.

ARTIGO 8



Figura 1 — Vênus de Vestonice (H. Delporte, 1993).



Figura 2 — Rond du Barry (H. Delporte, 1993).

ARTIGO 12



Figura 1 — Pintura parietal, Pompéia (D. Mountfield e P. Perdigord, 1996, p. 111).



Figura 2 — Pintura parietal, Casa del Centenario, Pompéia (C. Johns, 1990, fig. 2).



Figura 3 — Pintura parietal, Pompéia (C. Johns, 1990, fig. 38).



Figura 4 — Pintura parietal, Casa dei Vetti, Pompéia (A. Varone, 1995, fig. 17).



Figura 5 — Baixo-relevo, Pompéia (C. Johns, 1990, fig. 36).

ARTIGO 13

S: CUNN. I. N. X. H. I. S. (ON SUMMA. I. O. X. H. I. S. /

Figura 1 — CIL, IV, 10.150.

Fortynatus · Fvtvlt · T · Hincvini
vini · vidii · Anthusa

Figura 2 — CIL, IV, 1.230.

SCRIBIINTI · MI · DICTAT · AMOR · MOSTRATQVII · CVPIDO
... PIIRIAM · SINII · TII · SI · DIIVS IISSII VIIILIM

Figura 3 — CIL, IV, 1.928.



Figura 1 — Falo para afastar o mau-olhado, colocado em um cruzamento de Pompéia (C. Johns, 1990, fig. 12).



Figura 2 — Painel pompeiano esculpido com falo e a inscrição "Aqui mora a felicidade e a sorte" (C. Johns, 1990, fig. 47).



Figura 3 — Grupo de pequenas jóias em ouro e coral, com símbolos fálicos (C. Johns, 1990, fig. 10).



Figura 4 — Amuleto de osso romano que combina falo e figa (C. Johns, 1990, fig. 56).



Figura 5 — Amuleto de bronze romano com três símbolos para trazer a sorte: figa, falo e crescente (C. Johns, 1990, fig. 57).

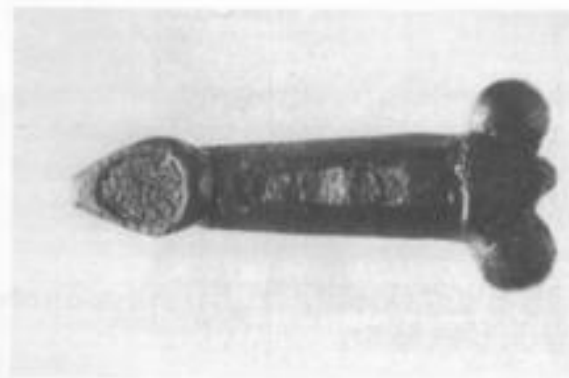


Figura 6 — Cravo de bronze em forma de falo, proveniente do templo de Mercúrio em Uley, Inglaterra (C. Johns, 1990, fig. 48).



Figura 7 — Pendente de bronze romano, com falo de feições humanas (C. Johns, 1990, fig. 55).



Figura 8 — Figurinha de terracota com dois falos cortando um olho, símbolo do mau-olhado (C. Johns, 1990, fig. 51).



Figura 9 — Amuleto de bronze romano em forma de falo alado, rabo e patas (C. Johns, 1990, fig. 53).



Figura 10 — *Tintinnabulum* ou campainha de bronze romana, proveniente do rio Mosela, em Trier (C. Johns, 1990, fig. 52).



Figura 11 — Campainha romana de bronze, em forma de falo (C. Johns, 1990, fig. 13).



Figura 12 — Campainha romana de bronze, em forma de gladiador que ataca animal, seu próprio falo (C. Johns, 1990, fig. 14).

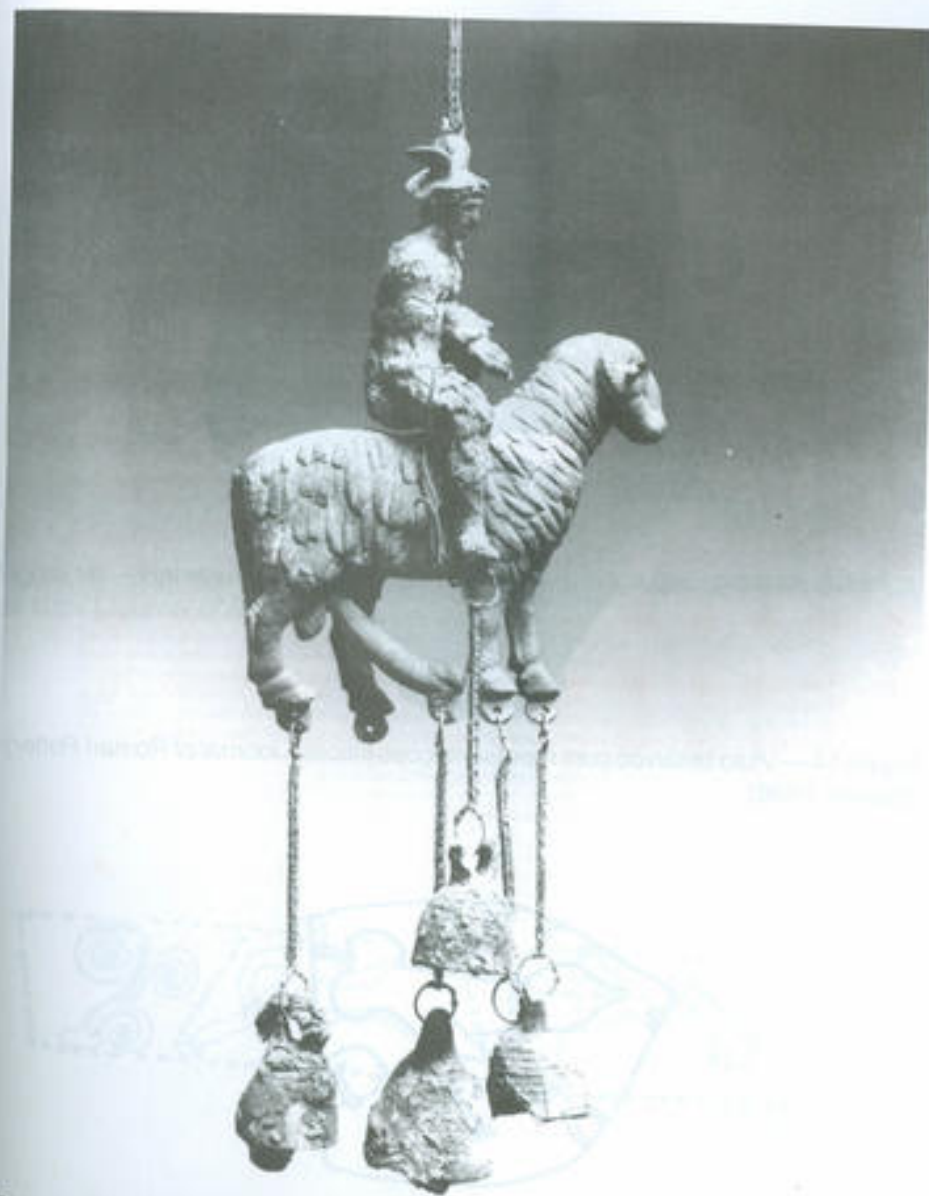


Figura 13 — Campainha romana de bronze, apresentando Mercúrio sobre um bode com um grande falo (C. Johns, 1990, fig. 54).



Figura 14 — Vaso britânico com representações fálicas (*Journal of Roman Pottery Studies*, 1996).

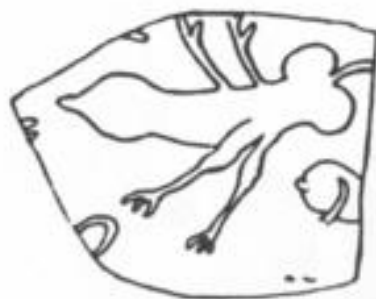


Figura 15 — Desenho em cerâmica britânica com falo com asas e pés (*Journal of Roman Pottery Studies*, 1996).



Figura 16 — Representação, em vaso britânico, de auriga que comanda quadriga de falos (*Journal of Roman Pottery Studies*, 1996).

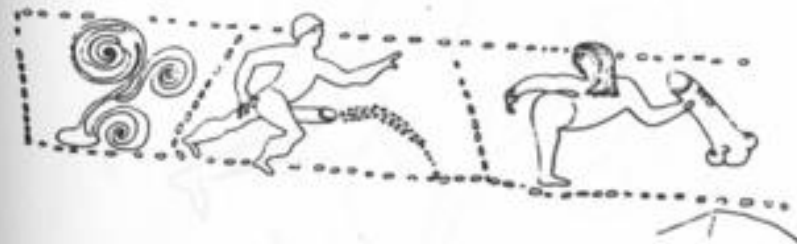


Figura 17 — Vaso britânico com representação de mulher que segura falo com a mão direita e usa a esquerda para dirigir-se a um homem que se aproxima (*Journal of Roman Pottery Studies*, 1996).



Figura 18 — Desenho parietal pompeiano (F. P. Maulucci, 1993).



Figura 19 — Desenho e inscrição parietais pompeianos (CIL IV, 4.566): *Felicio tomintare* — "Félicio masturba-se".



Figura 20 — Desenho parietal pompeiano (F. P. Maulucci, 1993).

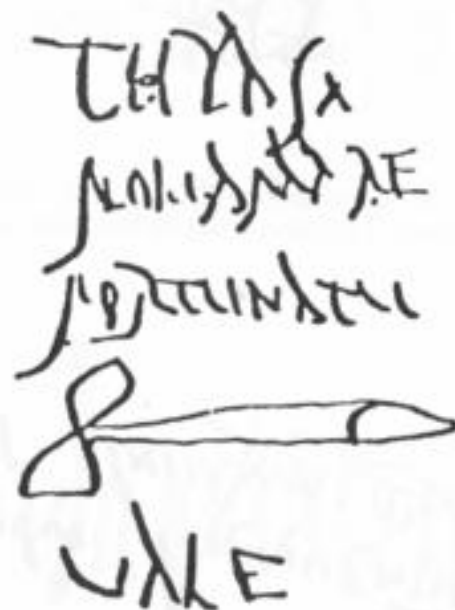


Figura 21 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 4.498): *Thyas noli amare Fortunatu<m>, uale* — "Tías não desejou amar Fortunato. Saudações".

Figura 22 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 4.756): *q habiat Clymene* — “Desenho o falo que possuirá Clímene”.

Figura 23 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 1.655): *Hysocryse puer Natalis uerpa te salutato* — “Jovem Hisócriso, o falo de Natális te saúda”.

Figura 24 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 2.246): *Hic ego cum ueni futui deinde redei domi* — “Vim aqui, possuí e voltei para casa”.

Figura 25 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 2.265): *Placidus hic fuit quem uoluit* — “Plácido possuiu, aqui, quem quis”.

Figura 26 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 2.204): *Mola phoutoutris* — “Mula piranha” (inscrição em caracteres gregos).

Figura 27 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 4.196): *Miduse fututrix* — "Miduse piranha".

ἦντις ἡμεῖς

Figura 28 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 2.217): *Fututa sum hic* — "Fui possuída, aqui".

ἦντις ἡμεῖς
ἡμεῖς ἡμεῖς
ἡμεῖς ἡμεῖς

Figura 29 — Inscrição parietal pompeiana (CIL IV, 5.213): *Filius salax quod tu mulierorum difutuisti* — "Rapaz, quantas mulheres você possuiu".



Figura 30 — Inscrição em ânfora romana (CIL XV, 2, 3.612): *Futui, futui, futui*, "Possuí, possui, possui".

Título: Amor, desejo e poder na Antiguidade
Organização: Pedro Paulo A. Funari
Lourdes Conde Feitosa
Gláysdon José da Silva

Equipe técnica

Gerente de produção: Carlos Roberto Lamari
Supervisora de revisão: Ana Paula Gomes
Preparação dos originais: Vera Caputo
Revisão: Katia de Almeida Rossini
Supervisora de editoração: Sílvia Helena P. C. Gonçalves
Editoração eletrônica: Editora D'Sena
Designer de capa: Lamari
Ilustração da capa: Pintura parietal, Pompeia, Museu Nacional, Nápoles (G. Bocani, *L'età classica*, Florença: Sansoni, 1965, p. 225, *Le Grandi Epoche Dell'Arte*, vol. 3)
Formato: 16 x 23 cm
Tipologia: Helvética
Papel: Top print 90g/m² — miolo
Cartão Supremo 250 g/m² — capa
Número de páginas: 416
Vegetal: Editora da UNICAMP

A qualidade das imagens reproduz a dos originais fornecidos, (N. do E.)

Editora da UNICAMP: Caixa Postal 6074
Cidade Universitária: Barão Geraldo
CEP 13083-970: Campinas — SP — Brasil
Tel./Fax: (19) 3788-7728/7786
www.editora.unicamp.br: vendas@editora.unicamp.br

Ficha cadastral

Nome

End. nº

Apto. Bairro CEP

Cidade UF Tel. ()

E-mail

Dados profissionais: Instituição/Empresa

Instituição/Empresa

End. nº

Bairro CEP

Cidade UF Tel. ()

E-mail

Professor(a) de: 1º grau () 2º grau () 3º grau ()

Disciplinas

.....

.....

.....

Receba novas informações!

Áreas de interesse

.....

.....

Livro adquirido: AMOR, DESEJO E PODER NA ANTIGUIDADE

Quero receber gratuitamente:

() Catálogo () Informe mensal de lançamentos () Lista de preços

EDITOR A UNICAMP

www.editora.unicamp.br

Você pode reproduzir esta ficha para seus amigos.



Pedro Paulo A. Funari é professor do IFCH-UNICAMP, pesquisador associado da Illinois State University (Estados Unidos) e da Universidad de Barcelona (Espanha), autor de livros e artigos publicados no Brasil e no exterior, estudioso da Antigüidade e da arqueologia.

Lourdes Conde Feitosa é doutora em história (UNICAMP), autora de artigos sobre a Antigüidade publicados no Brasil e no exterior, estudiosa, em particular, das relações de gênero.

Glaydson José da Silva é doutorando em história (UNICAMP), autor de artigos sobre a Antigüidade, estudioso, em particular, das relações de gênero.



101915
ex.4

1 ed.

937
A524

O que poderia reunir nas páginas de um mesmo livro Naunakhthe, egípcia, “mulher livre da terra do faraó”, Prisca, frígia cristã, Júlia Domna, imperatriz romana, e muitas outras histórias de mulheres antigas? A resposta está nesta obra, tecida atentamente pelo olhar profundo de homens e mulheres, historiadores, arqueólogos e outros estudiosos, de institutos e de áreas diferentes: Oriente, Grécia e Roma. Um olhar que busca nos estudos de gênero alavancas metodológicas para compreender não tanto, ou não somente, histórias de mulheres no mundo antigo, mas relações definidas por discursos e movimentos de homens e mulheres: aberturas metodológicas para a compreensão do estudo da Antigüidade como lugar de encontro de projetos e sensibilidades em diálogo, de relações sempre equívocas.

O leitor encontrará nesta obra, original e bem-vinda no interior do panorama histórico brasileiro, histórias para lembrar de mulheres e de homens, de relações envolvendo poderes e exclusões, além de amores e prazeres. Memórias de encontros que começavam e constroem, desde então, nossas relações de poder e de prazer.

Gabriele Cornelli
UNIMEP

FAEP  **FAPESP**

ISBN 85-268-0651-3



9 788526 801915



101915

ex.4

1 ed.

Amor, desejo e poder na antiguidade